

revista brasileira de estudos clássicos

clás sica



CLASSICA. Revista Brasileira de Estudos Clássicos

[ISSN 0103-4316 / e-ISSN 2176-6436]

Caixa Postal 905, 30161-970, Belo Horizonte, MG, Brasil

SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS CLÁSSICOS

DIRETORIA (2018-2019)

Filomena Yoshie Hirata, USP (Presidente de Honra)
Tatiana Oliveira Ribeiro, UFRJ (Presidente)
Luisa Severo Buarque de Holanda, PUC-Rio (Vice-Presidente)
Beatriz Cristina de Paoli Correia, UFRJ (Secretária Geral)
Juliana Bastos Marques, UNIRIO (Secretária Adjunta)
Charlene Martins Miotti, UFJF (Tesoureira)
Fernanda Cunha Sousa, UFJF (Tesoureira Adjunta)

EDITORES

Tatiana Oliveira Ribeiro (UFRJ)
Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-Rio)

CONSELHO EDITORIAL

Luisa Severo Buarque de Holanda, Presidente, PUC-Rio (2018-2019)
Adriane da Silva Duarte, USP (2016-2019)
Alessandro Rolin de Moura, UFPR (2013-2019)
Fábio Favarsani, UFOP (2016-2019)
Fábio Vergara Cerqueira, UFPel (2013-2019)
Gabriele Cornelli, UnB (2013-2019)
Henrique Fortuna Cairus, UFRJ (2016-2019)
José Geraldo Costa Grillo, UNIFESP (2013-2019)
Kátia Maria Paim Pozzer, UFRGS (2016-2019)
Maria Cecília de Miranda N. Coelho, UFMG (2013-2019)
Paulo Martins, USP (2013-2019)
Paulo Sérgio de Vasconcellos, UNICAMP (2016-2019)
Renata Senna Garraffoni, UFPR (2013-2019)
Teodoro Rennó Assunção, UFMG (2016-2019)

CONSULTORES INTERNACIONAIS

Airton Brazil Pollini (Université de Haute Alsace, Mulhouse, França)
Aloys Winterling (Humboldt-Universität zu Berlin, Alemanha)
Ana María González de Tobia (UNLP, Argentina)
Anastasia Bakogianni (Massey University, Nova Zelândia)
Andreas Michalopoulos (National & Kapodistrian University of Athens, Grécia)
Barbara Graziosi (Durham University, Reino Unido)
Brooke A. Holmes (Princeton University, EUA)
Carlos Augusto Ribeiro Machado (University of Saint Andrews, Reino Unido)
Carlos Levy (Université Paris IV, França)
Catalina Balmaceda (Pontificia Universidad Católica de Chile)
Cécile Michel (Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), França)
Daniel Rinaldi (Universidad de la República, Uruguai)
David Konstan (New York University, EUA)
Delfim Ferreira Leão (Universidade de Coimbra, Portugal)
Erica Angliker (University of London, Reino Unido)
Francisco de São José Oliveira (Universidade de Coimbra, Portugal)
Harry M. Hine (University of St Andrews, Reino Unido)
José Luís Lopes Brandão (Universidade de Coimbra, Portugal)
José Remesal Rodríguez (Universidad de Barcelona, Espanha)
Konstantinos P. Nikoloutsos (Saint Joseph's University, EUA)
Manuel Albaladejo Vivero (Universitat de València, Espanha)
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra, Portugal)
Maria Helena Trindade Lopes (Universidade Nova de Lisboa, Portugal)
Martin Dinter (King's College London, Reino Unido)
Paulo Butti de Lima (Università degli Studi di Bari, Itália)
Philippe Rousseau (Université Lille 3, França)
Sergio Casali (Università di Roma II, Itália)
Sílvia Milanezi (Université Paris-Est Créteil Val-de-Marne, França)
Stefania Giombini (Universitat de Girona, Itália)

revista brasileira de estudos clássicos

clas sica



*n. 31
n. 1
2018*

CLASSICA. Revista Brasileira de Estudos Clássicos

[ISSN 0103-4316 / e-ISSN 2176-6436]

Caixa Postal 905, 30161-970, Belo Horizonte, MG, Brasil

<http://revista.classica.org.br> e-mail: revistaclassica@classica.org.br

publicada pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos desde 1988

Classica foi publicada anualmente de 1988 a 1991 e bianualmente de 1992 a 2005; em janeiro de 2006 a periodicidade tornou-se semestral.

A Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos não se responsabiliza pelas opiniões expressas pelos autores nem pelo uso indevido de quaisquer elementos presentes em artigos assinados.

É responsabilidade dos autores obter previamente as autorizações necessárias para a reprodução de imagens, trechos longos de obras publicadas e outros itens protegidos por copyright.

Informações sobre filiação à entidade e impressão de volumes sob demanda estão disponíveis no site da *Classica* (ISSN 2176-6436): <http://revista.classica.org.br>.

Indexada em *L'Année Philologique*, França.

UC Impactum, Portugal.

CrossRef, EUA.

Diadorim/IBICT, Brasil.

Latindex, México.

REDIB, Espanha.

EZB -Elektronische Zeitschriftenbibliothek, Alemanha.

Sumários.org, Brasil.

InterClassica, Espanha.

DOAJ, Suécia.

Dialnet Plus, Espanha.

ERIH Plus, Noruega.

Abreviatura: ***Classica* (Brasil)**.

EDITORAÇÃO: Alda Lopes

Classica : revista brasileira de estudos clássicos / Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.

– v.1 (1988)-v.4 (1991) ; v.5 (1992)-v.18 (2005) ; v.19 (2006)- .

– Belo Horizonte : SBEC, 1988-2005 ; 2006-

Anual: 1988-1991 ; bial 1992-2005 ; semestral: 2006

ISSN 0103-4316 / eISSN 2176-6436

I. Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.

Classica está licenciada sob os termos da Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional



Artigos

- Diferença e repetição no *nóstos* de Odisseu: o discurso de Euricleia para o mendigo estrangeiro (*Od. XIX, 363-381*)
Difference and repetition in the nostos of Odysseus: Eurykleia's speech to the foreign beggar (Od. 19.363-381)
 Rafael Guimarães Tavares da Silva 9
- Innovación y tradición en las mentiras cretenses de Odiseo (Cantos 13-19)
Innovation and tradition in Odysseus' Cretan lies (Books 13-19)
 Caterina Anush Stripeikis 25
- Contemplação e *maravilhamento*: limites da causalidade em Platão, felicidade e prazer em Aristóteles, transcendência e emanação em Plotino
Contemplation and wonderment: Limits of causality in Plato; Happiness and pleasure in Aristotle, transcendence and emanation in Plotinus
 Jean Felipe de Assis 43
- The iconography of death: continuity and change in *prothesis* ritual through iconographical techniques, motifs, and gestures depicted in Greek pottery
A iconografia da morte: continuidade e mudança no ritual de próthesis por meio das técnicas iconográficas, motivos e gestos representados na cerâmica grega
 Camila Diogo de Souza
 Carolina Kesser Barcellos Dias 61
- A metonímia segundo os gramáticos e rétores latinos
Metonymy according to Latin Grammarians and Rhetoricians
 Lya Serignolli 89
- Artigo de Revisão
- O bilinguismo greco-romano na tradução latina do Λόγος Τέλειος: enfoques sociolinguísticos na análise do *Asclepius Latinus*
The Graeco-Roman bilingualism in the Latin translation of the Λόγος Τέλειος: sociolinguistic approaches in the analysis of the Asclepius Latinus
 David Pessoa de Lira 113

Tradução

- O *Em favor do inválido*, de Lísias – introdução, tradução e notas
André Rodrigues Bertacchi 139

Resenha

- ARCHIBALD, Elizabeth; BROCKLISS, William; GNOZA, Jonathan (Org.).
Learning Latin and Greek from Antiquity to the Present. Yale Classical Studies 37.
Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015. 248p. ISBN 978-1107051645.
Eduardo da Silva de Freitas 153

Dossiê Marcelo Marques: pensador, professor, amigo

Miriam C. D. Peixoto e Fernando Rey Puente (Organizadores)

- A *poiesis* do caminho filosófico de Marcelo Marques
The route of Marcelo Marques
Miriam C. D. Peixoto 159

- Amizade, heroísmo, sabedoria
Friendship, heroism, and wisdom
Jacyntho Lins Brandão 167

- Marcelo Marques sobre a aparência e a contradição na *República* de Platão
Marcelo Marques on appearance and contradiction in Plato's Republic
Carolina Araújo 179

- Notas al *Lysis* de Platón: amigos reales y amigos virtuales
Notes to Plato's Lysis: real friends and virtual acquaintances
Beatriz Bossi 199

- Vida como “estado de alma”, amizade à virtude. Uma homenagem
ao nosso mestre Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques
Life as “state of soul”, friendship of virtue
Maria Dulce Reis 215

- Contra os dois mundos em Plotino: uma interpretação a partir do Platão
de Marcelo Marques
Against the two world theory in Plotinus: an interpretation from Marcelo Marques' Plato
Bernardo Lins Brandão 229

ARTIGOS

DIFERENÇA E REPETIÇÃO NO *NÓSTOS* DE ODISSEU: O DISCURSO DE EURICLEIA PARA O MENDIGO ESTRANGEIRO (*OD. XIX, 363-381*)¹

Rafael Guimarães Tavares da Silva*

Recebido em: 14/01/2018

Aprovado em: 06/04/2018

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Universidade Federal de Minas Gerais. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES. gts.rafa@hotmail.com



RESUMO: Partindo de considerações sobre a importância de personagens “menores” para o desenrolar da *Odisseia* (como é o caso de Eumeu e Euricleia), o presente artigo atenta para uma série de nuances presentes no canto XIX e reflete sobre a forma anelar segundo a qual esse trecho se desenvolve, em torno ao reconhecimento de Odisseu por sua velha serva. Contrariando a leitura tradicional dessa passagem, defendemos que esse reconhecimento não apenas é desejado por Odisseu, mas é motivado – de uma perspectiva interna à lógica da narrativa – pela necessidade de restabelecimento das bases fundamentais para que o rei ausente readquira o seu nome e a sua história antes de readquirir o seu poder de fato.

PALAVRAS-CHAVE: *Odisseia*; cena de reconhecimento; Odisseu; Euricleia.

DIFFERENCE AND REPETITION IN THE NOSTOS
OF ODYSSEUS: EURYKLEIA'S SPEECH TO
THE FOREIGN BEGGAR (*OD. 19.363-381*)

ABSTRACT: Departing from considerations about the importance of “minor” characters to the development of the *Odyssey* (as it is the case of Eumaeus and Eurycleia), the present paper gives attention to a series of nuances present in the Book XIX and reflects about the ring form according to which this excerpt develops itself, around the recognition

¹ Agradecemos profundamente a generosidade demonstrada pelo(a)s pareceristas anônimo(a)s da *Classica*. Levamos em conta as suas indicações, comentários e críticas sempre que nos pareceu possível fazê-lo com vantagens à clareza expositiva e informativa do texto. Aquilo que não foi incorporado, contudo, será levado em conta por nossas futuras reflexões sobre esses temas.



of Odysseus by his old servant. Going against the traditional interpretation of this passage, we defend that this recognition is not only desired by Odysseus, but is motivated – from a perspective internal to the narrative – by the necessity of reestablishing fundamental bases for the absent king to reacquire his name and history before reacquiring his power of fact.

KEYWORDS: *Odyssey*; Recognition scene; Odysseus; Eurycleia.

A importância das cenas de reconhecimento para o enredo da *Odisseia* foi notada na própria Antiguidade, como o tratamento que Aristóteles dispensa à questão bem o indica. Segundo o filósofo: “a *Odisseia* é complexa, pois é por completo reconhecimento [*Odýsseia peplegménon (anagnōrisis gār diólou)*]” (*Poet.* 1459b15, trad. nossa). Desde então, novas gerações de leitores e intérpretes da obra não deixaram de considerar as motivações e implicações envolvidas no emprego de tal recurso para o desenvolvimento intrincado de um dos poemas fundamentais da literatura universal.

Duas ideias básicas estão relacionadas ao tema do reconhecimento na *Odisseia*. Em primeiro lugar, uma vez que se trata de um poema de *nóstos* – ou seja, de retorno para casa após muitos anos de ausência –, o motivo do reconhecimento daquele que retorna é um elemento imprescindível, posto que a ignorância sobre a identidade do herói desempenha um papel decisivo nesse tipo de enredo (Duarte, 2012, p. 99). Em segundo lugar, todo reconhecimento envolve um confronto do *status quo* com uma nova situação até então ignorada, suscitando a possibilidade do estabelecimento de uma nova ordem ou, como no caso de Odisseu, da restauração de uma ordem anterior. Nas palavras de Gainsford (2003, p. 54):

Todos os vários tipos de restauração combinados – geográfica, política e familiar – constituem juntamente a narrativa de *nóstos* e, para generalizar, a própria *Odisseia*. A reintegração que Odisseu busca é a reintegração com a casa *como um todo*; ele age como a pedra angular para a integridade e continuidade do *oikos*. Por conseguinte, temos uma relação bipolar: por um lado, Odisseu, e por outro, a família *inteira*, enquanto uma entidade incorporada que depende dele como fonte de segurança, como fonte patriarcal de genealogia, e como símbolo que lhe oferece a sua identidade (não se trata de qualquer família, mas da família *de Odisseu*).²

Com certeza é preciso ressaltar que na “bipolaridade” dessa relação, Odisseu depende tanto da fidelidade dos membros do seu *oikos*, quanto cada um desses membros depende do

²Tradução nossa. No original: “All the various kinds of restoration combined – geographical, political and familiar – together constitute the *nostos*-narrative and, to stretch a point, the *Odyssey* itself. The reintegration that Odysseus seeks is reintegration with the household *as a whole*; he acts as a keystone to the integrity and continuity of the *oikos*. We therefore have a bipolar relationship: on one side, Odysseus, and on the other, the *entire* family, as a corporate entity which depends on him as a source of safety, as a patriarchal source of genealogy, and as a symbol that gives it its identity (it is not just any family, it is the family *of Odysseus*).” (Gainsford, 2003, p. 54).

retorno do patriarca.³ Assim sendo, o papel de Eumeu e Euricleia, por exemplo, personagens compreensíveis como “menores” no contexto da *Odisseia*, ganha uma importância insólita em narrativas helênicas (ainda mais no âmbito do período arcaico). Embora o momento em que Odisseu triunfa sobre os pretendentes de Penélope assuma os ares de uma epifania divina, é preciso ressaltar que “ele difere de uma [epifania] justamente na medida em que só se faz possível com o apoio de certos cúmplices humanos, cuja ajuda é assegurada numa série de cenas privadas de reconhecimento que estruturam a segunda metade do poema.” (Murnaghan, 1987, p. 14).⁴

A importância das cenas em que essas personagens “menores” reconhecem o seu antigo rei, Odisseu, na figura do mendigo recém-chegado, é ampliada ainda por dois fatores. Por um lado, é preciso ressaltar o nível de desordem que a impotência juvenil de Telêmaco e a inatividade constrangida de Penélope suscitaram no interior do ambiente doméstico. Ao que tudo indica, se o *oikos* de Odisseu não tivesse contado com a diligência de servos dedicados, os seus recursos certamente estariam ainda mais dilapidados.⁵ Por outro lado, como as relações entre o patrão e a sua criadagem – ou, melhor dizendo, os seus escravos⁶ – não se baseiam em liames de sangue, é evidente que elas estão muito mais expostas ao risco de virem a se romper diante de situações desfavoráveis e excessivamente tensas, como é o caso em Ítaca.⁷ Nesse sentido, o teste a que Odisseu submete cada um dos seus servos, a fim de verificar a sua fidelidade, justifica-se de maneira ainda mais clara. O tempo da vingança de

³ A questão é tratada com o discernimento necessário por Murnaghan (1987, p. 28): “[...] it is possible to read the distribution of Odysseus’ recognitions in another way, to see it as a means of highlighting his dependence on the loyalty of his social subordinates, a loyalty that is far from automatic. The tense moment of real danger to Odysseus’ whole project created by Eurycleia’s recognition of him dramatizes how much he needs to be able to rely on her and on others like her.”

⁴ Tradução nossa. No original, a frase inteira é a seguinte: “But while Odysseus’ moment of triumph over the suitors resembles a divine epiphany, it also differs from one in that it is only possible with the aid of certain human accomplices, whose help is secured in a series of private scenes of recognition that structure the second half of the poem.” (Murnaghan, 1987, p. 14).

⁵ A formulação é colocada por Austin (1975, p. 165-6): “Eurykleia and Eumaios, in particular, have dramatic parts to play precisely because of their master’s abdication. It is the servants, not the masters, who retain some vestige of order in the face of general anarchy. While the one does what he can to preserve the state, the other plays her parallel part in the domestic economy of the palace.”

⁶ Acerca da estrutura escravista do poema, cf. Thalmann, 1998. Acerca da representação de Euricleia e Eumeu especificamente, cf. Thalmann, 1998, p. 78-100.

⁷ Concordamos com a formulação de Murnaghan por meio da qual tais pontos são abordados: “The recognition scenes that cluster around the defeat of the suitors involve the recreation of more difficult relationships with people to whom Odysseus is not related by blood: his loyal servants, Eurycleia, Eumaeus, and Philoetius, and his wife Penelope. Because these relationships are not based on any natural tie but are artificial social constructs, their continuity over time is genuinely subject to question as the continuity of the indissoluble kinship of father and son is not. Thus the aspects of Odysseus’ identity affirmed by his relations with these figures are more seriously threatened by his absence than is his identity as son of Laertes or father of Telemachus.” (Murnaghan, 1987, p. 27). E, na sequência

Odisseu não há de se fazer esperar e, na sequência, será preciso que o herói disponha de critérios anteriormente estabelecidos para diferenciar, no interior do seu *oikos*, o joio do trigo.

Diante de todos esses argumentos, é possível afirmar que estudos mais detidos de entrecchos nos quais figuram essas personagens “menores” podem trazer dados interessantes para um novo esboço da figura de Odisseu e até mesmo para uma interpretação diferenciada do poema como um todo. Nesse sentido, somos da opinião que a personagem de Euricleia apresente uma caracterização de peso e de valor considerável na epopeia. Em primeiro lugar, podemos entendê-la (bem como a Eumeu), a partir da perspectiva da sua contínua submissão voluntária a um mestre ausente, como alguém no interior de uma relação que parece transcender os meros liames sociais da escravidão: tudo se passa *como se* tal relação efetivamente se cumprisse numa união socialmente equivalente e involuntária de membros familiares.⁸ Em segundo lugar, a relação privilegiada da qual Euricleia desfruta para com Odisseu fica evidente quando se leva em conta o que afirma Adriane Duarte (2012, p. 119, n. 35):

Euricleia, vale lembrar, também é chamada afetuosamente pelo herói de “mãezinha” (*Od.*, XIX, 482, 500: *maía*), tendo desempenhado de fato funções maternas como quando acolhe o recém-nascido em seus braços e o leva a seu avô, para que lhe dê o nome (*Od.*, XIX, 399-404).

Algo análogo poderia ser sugerido também para a relação afetuosa que Euricleia apresenta perante Telêmaco, filho de Odisseu (Werner, 2011, p. 14), e Laerte, o seu pai (Thalman, 1998, p. 78). Justificada a motivação para a escolha de especulações em torno a essa personagem, resta-nos, contudo, circunscrever um entreccho que seja particularmente característico da sua atuação em toda a *Odisseia*. Movidos por esse intuito e desejando ainda aproveitar para esclarecer uma cena que tem recebido leituras e interpretações bastante variadas (além de críticas frequentemente acerbas), escolhemos tratar um discurso de Euricleia que apresenta um caráter insólito. Trata-se do entreccho em que, depois de ser selecionada por Penélope para limpar os pés do hóspede, a serva se dirige a ele no grande salão (*Od.* XIX, 363-381).

Antes, contudo, de iniciarmos a análise mais detida desse trecho, gostaríamos de evocar a importância de um recurso poético típico do período arcaico que ficará evidente na nossa leitura. Trata-se da “composição em anel”, referida também como *ring-composition*. Esse modo de estruturação típico da narrativa poética oral talvez possa ser compreendido como relacionado a uma concepção de mundo (espaço-temporal) diversa daquela que se pauta pela moderna ideia de progresso: de modo diverso, uma estrutura anelar avança circularmente e

do argumento, completa: “But the relationship of master and servant is permanently unequal in status and, on the part of the servants, or more properly slaves, originally involuntary.”

⁸ Nas palavras de Murnaghan (1987, p. 28): “In addition, the *Odyssey* makes sense of the continued voluntary submission of unrelated subordinates by assimilating these relationships to the socially equal and involuntary relationships of kinship. As they recognize Odysseus and are recognized by him, the poem suggests that Eurycleia and Eumaeus are more like relatives than like servants.”

acaba retornando ao ponto donde partira a princípio.⁹ Ainda que tal concepção não anule a mudança e o desenvolvimento como possibilidades do devir, ela oferece a estrutura básica por meio da qual o acontecimento dessa mudança vem a ser compreendido. Conforme Austin (1975, p. 131):

Em Homero, a *ring-composition* figura de modo proeminente como um artifício para emoldurar um discurso, uma cena, um livro e até mesmo um poema, tal como nos livros I e XXIV da *Iliada*, que temática e estruturalmente equilibram um ao outro. Os estudiosos viram nessa técnica a expressão verbal das simetrias da arte Geométrica, ou as conveniências formais para se estruturar um poema oral longo. Quando olhamos de perto, contudo, descobrimos que a *ring-composition* é na verdade um modo de vida. [...] As fórmulas para emoldurar discursos homéricos e os pontos de equilíbrio para as cenas homéricas reproduzem, à sua maneira, um traço distintivo da organização social homérica.¹⁰

Veremos em breve como esse recurso se articula na cena de que nos ocuparemos a seguir. O encontro em que a serva Euricleia é convocada por Penélope para lavar os pés do mendigo estrangeiro é emoldurado por duas cenas de diálogo entre o mendigo e a própria Penélope, de modo que poderíamos falar de *ring-composition* também para a estruturação de grande parte do canto XIX. Contentemo-nos, apesar disso, em oferecer por ora uma descrição do quadro que precede o discurso de Euricleia.

Penélope e o mendigo conversam de maneira íntima nos salões, em meio às servas que terminam de arrumar a bagunça deixada pelo banquete daquele dia.¹¹ A julgar pelo

⁹ Para um tratamento transcultural da ideia sobre “ring composition”, cf. Beard, 2007. No início do seu livro, a autora afirma: “The minimum criterion for a ring composition is for the ending to join up with the beginning. [...] The linking up of starting point and end creates an envelope that contains everything between the opening phrases and the conclusion. The rule for closing the ring endows the work with unity [...]” (Beard, 2007, p. 1).

¹⁰ Tradução nossa. No original: “In Homer too, ring-composition figures prominently as a device for framing a speech, a scene, a book, and even to frame the poem, as Books 1 and 24 of the *Iliad* thematically and structurally balance each other. Scholars have seen in this technique the verbal expression of the symmetries of Geometric art, or the formal conveniences for structuring a long oral poem. When we look close, however, we find ring-composition to be indeed a way of life. [...] The framing formulas for Homeric speeches, and the balancing panels for Homeric scenes, reproduce in their way a distinctive feature of Homeric social organization.” (Austin, 1975, p. 131).

¹¹ Penélope não está a sós com o mendigo, ao contrário do que afirma Austin (1975, p. 217): “Nausikaa had once been concerned about the propriety of being seen with a stranger on the city streets. But propriety is stretched a good deal further in Ithaka. The queen is alone with a beggar late at night.” (Austin, 1975, p. 217). A passagem de *Od.* XIX, 60-4 descreve claramente a situação. Além disso, tal entendimento é reforçado pela passagem que começa a partir do v. 317. Bollack (2001, p. 239) compreendeu melhor a passagem: «Les servantes sont dans la salle; il n’y a pas seulement Eurycleé.»

desenrolar da ação, é possível que Penélope e Odisseu já tenham de fato se reconhecido ao longo da sua primeira conversa, embora a reticência do poema em afirmá-lo claramente – contrariando o seu expediente habitual – dê margem para as duas interpretações. Nos últimos tempos, a controvérsia sobre esse ponto tem sido eventualmente animada, com estudos propondo algo desde um reconhecimento quase imediato (ainda que algumas vezes se fale de “inconsciente”, justamente para ressaltar uma parte da reticência do próprio texto homérico), enquanto outros falam de “alguma forma de reconhecimento”.¹²

Nesse sentido, embora vislumbremos no episódio a possibilidade para uma interpretação como a de Bollack (que citamos a seguir), acreditamos ser necessário modalizá-la:

Se retivermos as implicações de um não-dito que se precisa, Odisseu extrai um sentido não explicitado. Ora, a extração desse sentido fornece a significação última e intencional dos dois encontros diferidos dos esposos no canto XIX (96-316 e 505-599), que, no primeiro sentido do termo, se reconheceram – como poderiam não tê-lo feito? (Bollack, 2001, p. 237).¹³

Não compartilhando da certeza com que o autor de tais palavras as escreve, deixemos a questão aberta, a fim de manter a dubiedade mantida pelo próprio poema. Na sequência, depois que Penélope oferece ao sensato mendigo uma cama para dormir e, antes, um banho a ser dado por uma das suas jovens servas, ele recusa orgulhosamente tais ofertas, mas aceita o lava-pés no caso de haver uma serva anciã, sempre devotada e tão sofrida quanto ele mesmo. Penélope evoca a antiga ama de Odisseu e a chama para fazer o que o hóspede requiritava. A bem-ajuzada anciã, que estava sentada por ali, levanta-se e vem até o mendigo a fim de cumprir o que Penélope lhe ordenara (*Od.* XIX, 357).

¹² Recorramos aqui à nota em que Duarte (2012, p. 147, n. 56) revisita essa série de artigos e emite o seu juízo sobre os mesmos: “Harsh (1950) defende que Penélope reconheceu Odisseu na entrevista do canto XIX, mas não o revelou abertamente por receio de que suas criadas contassem aos pretendentes. Ao pedir que o hóspede descreva as vestes que Odisseu portava em seu encontro, ela estaria de fato testando-o. Amory (1963) sugere que o reconhecimento tenha se dado no inconsciente e que Penélope tenha colaborado com Odisseu intuitivamente. Recentemente Vlahos (2011), retomando Harsh, defende que o sonho de Penélope e a sugestão da prova do arco são parte de uma conversa criptográfica do casal para iludir as servas. Essas leituras são problemáticas, já que não são respaldadas pelo texto.” Contudo, seria possível mencionar uma leitura recente, fortemente “respaldada pelo texto”, em que se sugere alguma forma de reconhecimento precoce de Odisseu por Penélope: trata-se do livro de Levaniouk (2011). Trabalhando com o poder evocativo do discurso mítico em diálogos representados por Homero, a autora analisa a conversa de Penélope com o mendigo, no canto XIX, sugerindo que haveria alguma forma de reconhecimento por parte de Penélope a partir do v. 204 (Levaniouk, 2011, p. 22-35).

¹³ Tradução nossa. No original: « Si l'on retient les implications d'un non-dit qui se précise, Ulysse saisit un sens non explicité. Or la saisie de ce sens fournit la signification ultime et intentionnelle des deux rencontres différées des époux dans le chant XIX (96-316 et 505-599), qui, dans le sens premier du terme, se sont reconnus – comment pourraient-ils ne pas le faire ? » (Bollack, 2001, p. 237).

Diante desse quadro, não podemos concordar com a sugestão de Austin (1975, p. 217), que, partindo erroneamente do pressuposto de que Penélope estaria sozinha com o mendigo no salão, dá a entender que Odisseu teria recusado o banho pelas jovens servas a fim de evitar que elas entrassem no recinto e vissem a sua senhora sozinha com um homem à noite. Nesse sentido, ainda segundo Austin, a escolha de uma “velha serva” não teria sido tomada voluntariamente por Odisseu, mas somente para apontar uma saída decorosa ao constrangimento no qual os dois se encontravam naquele salão a sós. Discordamos de todas essas suposições, na medida em que o narrador da *Odisséia* afirma claramente que Penélope não estava sozinha com o mendigo no salão (*Od. XIX*, 60-4, reiterado em 103). Nesse sentido, podemos compreender o desejo manifestado por Odisseu de ter os pés lavados por uma “velha serva” aberto à interpretação de que ele teria de fato planejado se aproximar da sua antiga ama, Euricleia. Soma-se às razões anteriores o fato de que, como Euricleia estava sentada no próprio salão, Odisseu já a teria visto anteriormente – entre outras possíveis, embora não prováveis, servas anciãs – tendo tido, portanto, todas as informações necessárias para evitar a escolha de alguém que pudesse reconhecê-lo (caso quisesse evitar esse reconhecimento).

Alguém poderia, contudo, querer contrapor-se à nossa leitura por meio do trecho de *Od. XIX*, 388-91, no qual é afirmado que Odisseu teria se sentado longe da lareira, em meio à penumbra, temendo que a sua antiga ama tocasse a sua cicatriz e revelasse as suas ações. Tal é a argumentação, por exemplo, adotada por de Jong.¹⁴ Uma leitura alternativa desses versos, contudo, não indica que Odisseu temesse ser reconhecido por Euricleia, mas sim que – vindo a ter a cicatriz tocada e a sua identidade reconhecida pela ama – as suas ações fossem reveladas para as demais pessoas presentes no salão. Parece possível sugerir que ele não hesita perante a perspectiva de ser reconhecido por sua serva, embora tema a possibilidade de que ela fizesse o seu reconhecimento de forma pública.¹⁵ Nesse sentido, Odisseu poderia ser compreendido como o responsável pela situação em que se encontra: com efeito, parece pouco coerente com uma personagem capaz de autocontrole e astúcia consideráveis em suas ações desde o seu retorno a Ítaca – e em muitas ocasiões relatadas antes pela *Odisséia* – que ele não seja capaz de estimar as consequências das suas palavras quando pede que uma serva anciã lhe *lave os pés*. Reiteremos que Euricleia estava sentada no salão e que, provavelmente, era a única serva antiga então presente.¹⁶ Além disso, talvez valha

¹⁴ “Odysseus’ attempt not to be recognized (390-1) and his shocked reaction when he is nevertheless recognized (479-90) make it clear that his request for an old servant is in no way intended to result in a reunion with Euryclea.” (De Jong, 2001, p. 475).

¹⁵ A questão é colocada por Ahl e Roisman (1996, p. 233) em termos com os quais estamos de acordo: “As Odysseus prepares to be bathed, he again arranges the lighting carefully. He sits facing away from the hearth for fear not that Eurycleia will recognize him by an old hunting scar but that she will make her recognition public (19.391). Her words and her demeanor show she is loyal. But it has been established that the maids are on the suitors’ side and that Penelope has mixed feelings.”

¹⁶ É praticamente impossível que Odisseu, já estando no salão, não tivesse visto e identificado Euricleia desde que as servas lá entraram para organizar a bagunça do banquete, a partir de *Od. XIX*,

a pena lembrar que o próprio herói já fora o responsável pelo seu reconhecimento na corte feácia, quando pedira para Demódoco cantar “a glória de Odisseu no cavalo de madeira” (da mesma forma como na situação em que requisita o lava-pés).¹⁷

Parece possível compreender, portanto, que Odisseu tenha desejado ser reconhecido por Euricleia. Resta-nos sugerir por que motivo. Ainda que só possamos esboçar uma resposta a essa questão ao final do presente texto, acreditamos não ser de pouca importância a formulação confusa com que Penélope ordena que a serva venha para lavar os pés do estrangeiro. Acompanhando o texto grego – e isso dá uma mostra da importância do suspense para um poema oral como a *Odisseia* no âmbito de uma *performance* –, as palavras de Penélope levam a crer que a ordem para Euricleia seria a de lavar os pés de seu... mestre. Mas o que ela afirma, na verdade, refere-se a uma lavagem dos pés do *coetâneo* de seu mestre [*nĩpson soĩo ánaktos homēlika*] (*Od.* XIX, 358-9). A dicção confusa de Penélope, contudo, chamou a atenção de grande parte dos comentadores da passagem, os quais justificam o fato das mais diversas maneiras: manipulação, por parte do poeta, das expectativas do público (Russo, 1992, p. 94); jogo linguístico típico da *Odisseia* (De Jong, 2001, p. 475); reconhecimento dos antigos esposos e acordo tácito sobre a necessidade de informar Euricleia secretamente sobre o novo estado de coisas (Bollack, 2001, p. 238), entre outras. Ainda que essa última suposição de Bollack possa nos parecer extrema, tendemos a ver na formulação do v. 358 mais do que mero jogo linguístico do poeta da *Odisseia*. Nesse sentido, vale recorrer ao que afirma Austin (1975, p. 221-2):

O ritmo do reconhecimento de Penélope trouxera-lhe quase a identificação sintática do estrangeiro com seu marido (*soĩo ánaktos*, v. 358). Esse acidente sintático leva-lhe a divagar diretamente sobre a similaridade entre os dois homens – eles são comparáveis não apenas em termos de idade, mas também de aparência física (vv. 358-9). Então Euricleia entra e continua a linha de pensamento de Penélope, quase como se toda a cena tivesse sido dela. Ela continua a reflexão sobre a similaridade entre os dois homens, primeiro em suas circunstâncias presentes e então em sua aparência física. Aqui mais uma vez a sintaxe

60. Note-se que a menção à fraqueza física de Euricleia e o fato de que ela devesse se levantar para vir até o ponto em que Penélope conversava com o mendigo são indicativos cênicos que tomamos para afirmar que a serva anciã já estava sentada em algum lugar do salão quando Penélope se dirige a ela (*Od.* XIX, 353-9).

¹⁷ A sugestão foi feita por Duarte (2012, p. 131), que, chamando o reconhecimento pelo qual Odisseu teria sido indiretamente responsável de “aparentemente involuntário”, em ambos os casos, não deixa clara a sua opinião: “É curioso perceber aqui semelhanças com o reconhecimento do herói por Euricleia, no canto XIX. Em ambos, Odisseu é indiretamente responsável por seu reconhecimento aparentemente involuntário: no canto VIII, quando pede a Demódoco que cante sua glória, trazendo voluntariamente à baila a lembrança de seu passado; no canto XIX, quando condiciona a oferta de Penélope de que lhe sejam banhados os pés à disponibilidade de uma velha serva para atendê-lo, alguém que seria capaz de reconhecê-lo.”

é um estranho espelho do pensamento, criando as ambiguidades que são tanto os sinais da sua operação mental quanto as ferramentas dessa operação.¹⁸

E, com efeito, o discurso de Euricleia, valendo-se de uma segunda pessoa do singular não especificada por qualquer marca que identifique aquele a quem o discurso se dirige, justamente por ser um recurso inesperado em Homero, apresenta um leque variado de motivações e implicações possíveis. Acompanhe-se o texto (na tradução de Christian Werner):

“Ai de mim, filho, nada posso fazer por ti, a quem,
embora temente ao deus, Zeus abominou entre os homens.
Nunca mortal algum a Zeus prazer-no-raio queimou
tantas coxas gordas ou hecatombes seletas
quantas tu a ele; com preces ofereceste para atingires
idade reluzente e criares o filho ilustre;
e agora só de ti tirou de todo o dia do retorno.
Assim também dele debocharam mulheres
de estranhos longínquos, ao atingir uma casa famosa,
como de ti essas cadelas aqui debocharam, todas [...]”

(Od. XIX, 363-72)

Somente ao fim do período (ou, de forma ainda mais precisa, com o fim do período seguinte), sabemos que a segunda pessoa empregada pelo discurso da serva tem como referente o próprio Odisseu. Euricleia dirige-se ao seu antigo mestre acreditando que ele esteja ausente, muito embora o público não ignore que as duas personagens na verdade se encontram face a face.

As interpretações tradicionais dessa passagem chamam atenção para dois pontos: o valor dramático de se postergar a identificação do endereçado pelo discurso de Euricleia – que a princípio poderia muito bem ser o mendigo estrangeiro –, surpreendendo as expectativas do público quando este se revela ser na verdade Odisseu, ou seja, alguém que Euricleia considera ausente da cena (Russo, 1992, p. 94); a ironia dramática contida no reconhecimento, por parte do público, de que alguém considerado ausente por uma das personagens na verdade está presente – ou seja, a ironia instala-se justamente no descompasso entre o que julga saber Euricleia e o que sabe efetivamente o público (De Jong, 2001, p. 476). Essas leituras dão

¹⁸ Tradução nossa. No original: “The rhythm of Penelope’s recognition had brought her almost to the syntactic identification of the stranger and her husband (*soío ánaktos*, v. 358). That syntactic accident leads her to muse directly on the similarity between the two men – they are peers not only in age but in physical appearance (vv. 358-9). Then Eurycleia enters and she continues Penelope’s line of thought, almost as if the whole scene had been hers. She continues the reflection on the similarity between the two men, first in their present circumstances and then in their physical appearance. Here again syntax is an uncanny mirror of thought, creating the ambiguities that are both the signs of her mental operation and the tools of that operation.” (Austin, 1975, p. 221-2).

conta da superfície do problema das palavras iniciais da serva, mas talvez deixem passar sob silêncio um elemento imprescindível para uma compreensão mais ampla da cena.

Posto que preferimos não falar de um reconhecimento inconsciente – ou de um tratamento psicológico profundo da cena pelo poeta da *Odisseia*, através do recurso à ideia de subconsciente ou de conceitos afins¹⁹ – acreditamos que a proposta de Bollack (2001, p. 240) ofereça hipóteses interessantes para pensarmos o que está em jogo nesse momento:

Através do estrangeiro, Euricleia dirige-se a Odisseu: ele poderia, onde quer que se encontrasse, estar sofrendo os mesmos ultrajes. O infortúnio imerecido os confunde. Um “tu” vale pelo outro. Não há necessidade alguma de se atribuir à linguagem do inconsciente a fusão dos pronomes e das identidades. Não é como se ela deixasse falar seu coração. Mais uma vez aproximamo-nos da identificação, na significância de uma situação: ele, a criança perdida ao longe, é como o mendigo com quem ela ora conversa. Nada os distingue. Eles se parecem como duas ervilhas numa vagem. Euricleia exalta-se porque ela não se contém como Penélope: “jamais algum de todos os estrangeiros que nós vimos, senhores da resistência, se pareceu tanto com ele” (379 *sq.*). Ela não precisa da cicatriz (que descobrirá em breve) para ter a confirmação do que já sabia.²⁰

Ora, essa hipótese de que Euricleia desconfie profundamente da identidade do mendigo estrangeiro – fundamentando-se para isso tanto numa empatia sincera com a situação de penúria do homem ali presente (que, a seus olhos, é também a de Odisseu ausente), quanto num juízo sobre a semelhança física dos dois – parece-nos orientar de maneira interessante uma abordagem possível do significado que o papel da serva desenvolve na trama. Por meio do recurso a uma segunda pessoa não marcada, Euricleia identifica o ausente Odisseu ao homem que se apresenta diante dela.

¹⁹ Tal é a abordagem, por exemplo, de Austin (1975, p. 222): “Eurykleia should be addressing the man before her, and syntax helps to promote this idea since Eurykleia omits any name, as if she were continuing a conversation she had already begun. But syntax misleads us: Eurykleia is addressing an absent and unnamed man, from whom Zeus has taken his day of return. Though Eurykleia looks at the stranger, and while looking at him says *you*, her mind’s eye is looking at another Odysseus. Again, in a stroke or two, Homer delineates a fragment of the subconscious.”

²⁰ Tradução nossa. No original: « À travers l’étranger, Eurycleé s’adresse à Ulysse; il pourrait, où il est, subir les mêmes outrages. Le malheur immérité les confond. Un « tu » en vaut un autre. Il n’y a aucun besoin d’attribuer au langage de l’inconscient la fusion des pronoms et des identités. Ce n’est pas qu’elle laisse parler son coeur. De nouveau l’on approche de l’identification, dans la signification d’une situation : lui, l’enfant perdu au loin, est comme le mendiant à qui maintenant elle parle. Rien ne les distingue. Ils se ressemblent comme deux gouttes d’eau. Eurycleé renchérit parce qu’elle ne se retient pas comme Pénélope : « jamais aucun de tous les étrangers que nous avons vus, maîtres de l’endurance, ne lui ressemblait autant » (379 *sq.*) ; elle n’a pas besoin de la cicatrice, qu’elle va découvrir aussitôt, pour avoir la confirmation de ce qu’elle savait. » (Bollack, 2001, p. 240).

Na sequência, a serva muda sutilmente o endereçado que o seu discurso tem em vista – recorrendo ao emprego de um pronome que remete a uma terceira pessoa (*keínōi*, v. 370) para marcar certa distância do seu mestre ausente – e passa a se dirigir ao mendigo que se encontra diante dela por meio da segunda pessoa (tratamento que ela manterá até o fim do seu discurso: *sétben*, v. 372; *se*, v. 376; *sy*, v. 381). Ainda assim, o estrangeiro permanece sem maiores marcas de distinção na fala que lhe dirige a serva e, nesse sentido, certa confusão permanece e assombrará o emprego da segunda pessoa no discurso de Euricleia até a sua última frase.²¹

De toda forma, o que vale notar é que da identificação (entre Odisseu e o mendigo), tal como inicialmente promovida pelo emprego não especificado da segunda pessoa, passamos a uma comparação entre o destino de Odisseu com a triste situação daquele estrangeiro escarnecido pelas jovens servas. Saímos de uma suspeita que se incorpora no nível linguístico para uma conjectura que se formula de maneira lógica e explícita na fala de Euricleia.²² E a revelação da identidade de Odisseu parece cada vez mais próxima ao público da *Odisseia*.

Chegando a pouco mais de metade do número total de versos que dura o seu discurso, a serva passa a se dirigir ao mendigo pela primeira vez sem se referir a (ou mencionar diretamente) Odisseu na mesma frase. Trata-se do momento em que ela comenta não ser a contragosto que vai lhe lavar os pés, mas que obedece a um comando de Penélope, ainda que o faça por sua senhora e pelo próprio estrangeiro (referido aqui pelo emprego do termo *sétben*), posto que movida em seu interior pelo ânimo angustiado (*Od. XIX*, 374-8). É interessante notar que esse é o único momento do discurso em que Euricleia parece se referir ao estrangeiro como alguém de fato presente e diante dela no momento da cena. Talvez seja por isso que, parando pela primeira vez para contemplá-lo em si mesmo, ela venha a dizer as palavras com que encerra o seu discurso (na tradução de Christian Werner):

“[...] Vamos, agora atenta à fala que vou falar:
já muitos estranhos calejados aqui chegaram,
mas afirmo nunca ter visto alguém tão parecido
em corpo, voz e pés, com Odisseu, como pareces tu.”

(*Od. XIX*, 378-81)

²¹ A sugestão encontra-se no que afirma Austin (1975, p. 222): “When she [Eurykleia] addresses the stranger with second person pronouns and omits any name or title, the effect is to make her initial *séo* (v. 363) operative through her whole speech, her term of address for both men.”

²² Retenhamos, do que afirma Russo (1992, p. 95), o seguinte: “[...] the interchangeability of their unhappy destinies [is] subtly reinforced by the interchangeability of the second and third persons in Eurykleia’s speech.” Além disso, talvez valha a pena evocar o que ele afirma na sequência sobre o jogo entre *similaridade* e *identidade* nessa passagem do poema: “Now the faithful nurse’s statement that the beggar and the absent king have shared similar ill treatment yields the irony that, like Penelope’s observation at 358-9, it is truer than the speaker thinks, since their condition and treatment are not *similar* but *identical*.” (Russo, 1992, p. 95).

Nesse momento culminante da sua fala, Euricleia compara o *mendigo* com Odisseu.²³ Essa inversão do que fizera anteriormente é marca de uma mudança profunda de perspectiva – o discurso deixa de se referir ao presente através do ausente (e, nesse sentido, através do passado), mas se permite uma correspondência direta com o presente em si mesmo (ainda que enquanto termo de uma comparação, ou seja, enquanto meio para uma tentativa de rerepresentação do ausente ou de representificação do passado).

Esse é o momento crucial da identificação entre o mendigo e Odisseu: o antigo mestre se faz presente no estrangeiro não apenas por meio da relação anterior de *xenia* em Creta, nem na semelhança aludida por Penélope entre os seus pés e mãos igualmente envelhecidos (v. 359), mas principalmente no fato de que se pareçam, para além do corpo e dos pés, também na própria voz (v. 381). Esse é o parecer final com que Euricleia encerra de forma certa a sua tomada de consciência sobre a presença de Odisseu no estrangeiro.²⁴ Nesse ponto concordamos com o que afirma Austin (1975, p. 223): “Um momento depois, a cicatriz na perna de Odisseu confirma a sua intuição com evidência documental. É significativo que a cicatriz apareça apenas depois que a percepção de Euricleia já a tenha conduzido até a equação que a cicatriz torna inevitável.”²⁵

Ora, a construção gradual do discurso da serva obedece a uma lógica à qual aludimos anteriormente, qual seja, à da *ring-composition*, e que há de ficar clara neste breve resumo dos pontos principais abordados pela fala de Euricleia: i) identificação entre Odisseu e o mendigo, a partir de uma confusão sintática das duas figuras; ii) comparação entre Odisseu e o mendigo, tendo como termo a infelicidade de destino dos dois; iii) referência exclusiva ao mendigo presente na cena e exposição das causas para lhe lavar os pés; iv) comparação entre o mendigo e Odisseu, tendo como termo a semelhança dos dois em corpo, voz e pés. A partir de uma abordagem dessa estrutura tradicional – e que é amplamente difundida na poesia helênica do período arcaico –, fica claro que o termo faltante para o anel fechar-se e retornar ao momento inicial é justamente uma *identificação* (mas agora entre o mendigo e Odisseu):

²³ Comentando os versos 380-1, de Jong (2001, p. 476) afirma o seguinte: “Whereas in 359 Penelope had talked about Odysseus’ resemblance to ‘the stranger’, Euryclea now notes the resemblance of ‘the stranger’ to Odysseus.”

²⁴ Um ponto interessante para o que tentamos explicitar aqui é a comparação entre o reconhecimento de Telêmaco por Helena (que o deduz a partir da semelhança do jovem com o seu pai), e o reconhecimento de Odisseu por Euricleia. Nas palavras com que Duarte (2012, p. 125) aproxima as duas cenas, apontando a repetição de um mesmo verso nos dois episódios: “Curiosamente, este [o reconhecimento de Telêmaco por Helena] remete a outro dos reconhecimentos de Odisseu, o de Euricleia no livro XIX. A velha ama também nota a semelhança entre o mendigo, cujos pés Penélope lhe pedira para lavar, e Odisseu (*Od.*, XIX, 378-81). Um mesmo verso repete-se, com mínima alteração, nas duas passagens (*Od.*, IV, 141 = XIX, 380): ‘Afirmo jamais ter visto uma tamanha semelhança.’”

²⁵ Tradução nossa. No original: “A moment later the scar on Odysseus’ leg confirms her intuition with documentary evidence. It is significant that the scar appears only after Eurykleia’s perception had already led her almost to the equation that the scar makes inevitable.” (Austin, 1975, p. 223).

- i) identificação entre Odisseu e o mendigo; → ii) comparação entre Odisseu e o mendigo;
 ↓
 iii) referência exclusiva ao mendigo;
 ↓
 v) identificação entre o mendigo e Odisseu; ← iv) comparação entre o mendigo e Odisseu;

Ou seja, é natural que um público habituado à forma anelar de pensamento volte as suas expectativas para uma nova identificação entre o mendigo e Odisseu, mas dessa vez não mais tendo como ponto de partida a própria figura ausente – tal como na identificação inicial, cuja medida restringia-se ao antigo rei de Ítaca – e sim a do mendigo presente na cena. Nesse sentido, o que afirmamos com relação às possibilidades de mudança e desenvolvimento no interior de uma estrutura em anel revela-se claramente: o retorno à identificação inicial entre as duas figuras não é mera repetição do mesmo, mas um retorno àquilo que já não pode ser o mesmo justamente porque o caminho para retornar a ele foi responsável por modificá-lo. Euricleia parte de uma figura monolítica de Odisseu – o glorioso rei de Ítaca, jovem e poderoso do seu passado – a partir da qual comparava tudo aquilo que a cercava e, constatando uma presença ínfima e alquebrada de um mendigo estrangeiro, abre-se à possibilidade de cotejar um novo Odisseu, diverso de si mesmo, posto que identificado a partir de um outro. Vê-se que a questão da identidade a partir de uma alteridade é um ponto importante desse discurso da velha serva.

Às palavras certas com que Euricleia encerra o seu discurso, o mendigo estrangeiro não tem opção senão aquiescer, afirmando que a semelhança entre ele e Odisseu sempre fora notada pelos seus companheiros. Essa afirmação com que a personagem tenta se proteger, ainda que somada à decisão de se sentar nas sombras, à distância da luz do fogo, não é o bastante para dissipar o clímax construído pelo poema e, a essa altura da cena, o público tem certeza de que uma revelação está a ponto de eclodir (Russo, 1992, p. 95). Odisseu não tem meios para evitar a confirmação da sua identificação por Euricleia, e não deseja fazê-lo, mas toma as medidas necessárias para evitar que essa identificação se torne pública – isso explicaria a sua decisão de ir para um lugar mais discreto e escuro.

Com toda a preocupação que Odisseu demonstra em relação à luz, é o sentido do tato de Euricleia que se mostra crítico nessa situação. Ela encontra a cicatriz quase instantaneamente, não apenas porque já sabia que ela estava lá, mas porque já suspeitara da identidade do mendigo. A sua reação é imediata. (Ahl; Roisman, 1996, p. 233).²⁶

Poderíamos fazer uma longa digressão sobre as implicações de marcas que se inscrevem na carne e que permitem a identificação para além de toda e qualquer possibilidade

²⁶ Tradução nossa. No original: “For all Odysseus’s management of the lighting, it is Eurycleia’s sense of touch that proves critical in this situation. She finds the scar almost instantly, not only because she knew it was there, but because she already suspected the beggar’s identity. Her reaction is immediate.” (Ahl; Roisman, 1996, p. 233).

de disfarce, mas vamos nos limitar a uma breve consideração sobre o caso que ora nos ocupa. A cicatriz de Odisseu é uma marca pessoal que, mesmo num período de extrema violência durante o qual cicatrizes desse tipo deveriam ser muito frequentes – seja devido às caçadas, seja devido aos combates –, permite a sua identificação imediata porque está ligada intrinsecamente ao seu passado e ao seu próprio nome. Isso explica uma série de elementos que são incorporados ao poema, na sequência da identificação da cicatriz por Euricleia, e que muitas vezes pareceram estranhos aos intérpretes da *Odisseia*.

Não pretendemos aprofundar a abordagem desses temas, mas as longas digressões sobre a forma por que Odisseu adquiriu a sua cicatriz – bem como o relato que as precede, no qual se conta que pouco depois que ele nascera, o seu avô materno, Autólico, fora a Ítaca e, tendo recebido a criança dos braços de Euricleia, dera-lhe o nome de Odisseu – fazem parte da resposta à pergunta que nos colocávamos no início do presente texto: por que Odisseu *pode ter desejado* ser reconhecido por Euricleia?

Os elementos para uma resposta a essa difícil questão acumulam-se em torno de alguns pontos principais: uma tentativa de estabelecer as bases no seu próprio *oikos*, dentro de um plano mais amplo para a retomada estratégica do seu espaço como o grande patriarca; uma vontade de recuperação do nome, perdido em suas errâncias por terras ignotas (lembremo-nos, por exemplo, do episódio na caverna de Polifemo, onde literalmente passa a ser chamado de “Ninguém” [*Oúti*]), por meio de uma recuperação do significado profundo desse seu nome; um desejo de reconhecimento do seu passado, da sua genealogia e do poder contido em suas raízes familiares. Ora, a figura que reúne a possibilidade de responder a todas essas aspirações é Euricleia.

Ainda que a sua função prática na retomada estratégica de poder por Odisseu, a partir da matança dos pretendentes, não seja primordial,²⁷ ela tem de toda forma uma participação ativa no evento, enquanto Penélope deve ser mantida fora da ação (Ahl; Roisman, 1996, p. 233). Além disso, dada a morte anterior da mãe de Odisseu, Anticleia, a única figura maternal que poderia ter presenciado o nascimento da criança e participado ativamente do importante ritual de nomeação seria a de uma velha ama. Nesse sentido, o quiasma que ecoa nos nomes das duas figuras maternas presentes na vida de Odisseu – Anticleia, por um lado, Euricleia, por outro – é representativo do papel que será desempenhado nessa cena pela serva anciã (e que já se encontra em potência quando é dito que ela seria honrada como a própria esposa de Laertes, embora nunca tenha sido tomada num leito por ele, conforme *Od.* I, 431-2). O *kléos* [renome] de Odisseu ecoa de forma contrastiva nos nomes de uma e outra (Anticleia podendo ser compreendida como aquela “sem renome”, enquanto Euricleia como aquela de “amplo renome”).

Apenas levando em conta esses elementos anteriormente mencionados, podemos compreender o longo excursus sobre a nomeação de Odisseu por seu avô Autólico. Trata-se

²⁷ Nesse sentido, Duarte (2012, p. 158) afirma o seguinte: “Euricleia não é uma peça-chave para o acerto de contas entre Odisseu e os pretendentes. A função que lhe cabe, trancar as portas internas e impedir o acesso das mulheres ao salão, estava prevista inicialmente a uma criada indeterminada (*Od.* XXI, 235-9).”

de um momento fundamental da constituição da identidade do herói, momento em que Euricleia desempenha uma função inusitada e que só faz sentido à luz da sua importância como responsável por identificar o seu antigo mestre e possibilitar que o seu passado fosse reatualizado em meio às dificuldades do presente. Nesse sentido, não é coincidência que Autólico – esse antepassado sagaz e lupino, êmulo de Hermes – seja o responsável por “batizar” Odisseu nas dores da existência. O próprio nome do herói traz as marcas desse momento constitutivo, enquanto o seu corpo porta igualmente os rastros de uma iniciação à coragem e à resistência do verdadeiro guerreiro.²⁸ O papel do avô materno em ambos os casos é fundamental, mas só pode ser atualizado no momento em que se encontra o enredo do poema através da figura da velha ama de Odisseu.

Assim, o sinal de reconhecimento corresponde bem ao grau de intimidade que os personagens mantêm entre si. A cicatriz aparece como o elo que une ama e senhor e, por isso, faz sentido que pertença a esse reconhecimento, não sendo mencionado naqueles que o antecedem. (Duarte, 2012, p. 157).

O reconhecimento de Odisseu por Euricleia é um momento fundamental do *nóstos* do herói. Depois de ter perdido o nome e a própria identidade em meio a longas errâncias por terras distantes, é preciso que a sua ausência possa ser preenchida paulatinamente no reencontro com as suas verdadeiras raízes no passado, a fim de que se faça mais uma vez presença e plenitude. Nesse sentido, quando Euricleia começa finalmente a ver o presente por meio de um olhar que já não mais se volta unicamente para a ausência do passado, ou seja, quando ela finalmente *toca* o presente e se dá conta das mudanças trazidas pela passagem do tempo, o mendigo estrangeiro presente é enfim identificado ao poderoso rei de Ítaca ausente e as duas figuras reúnem-se numa só. Um novo Odisseu retorna, mas o seu retorno traz a marca da sua própria diferença.

REFERÊNCIAS

AHL, Frederick; ROISMAN, Hanna. *The Odyssey re-formed*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1996.

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2016.

AUSTIN, Norman. *Archery at the Dark of the Moon*. Berkeley: University of California Press, 1975.

²⁸ Os apontamentos de Bollack (2001, p. 241) nos ofereceram alguns esclarecimentos importantes acerca dessa questão: « Autolykos était grand voleur, l'émule d'Hermès ; Ulysse lui doit son nom. *Odusseus* dit la colère ou la révolte (*odussaménos*), qui supposent toutes deux une coupure, et la méfiance irréductible à l'égard d'Euryclée ; la suspicion est un signe de son identité au même titre que la cicatrice. Dans la maison de son grand-père, il a reçu l'initiation au courage guerrier. La marque qu'il porte est complémentaire de l'héritage d'autonomie, ou si l'on veut, d'insoumission radicale. »

- BEARD, Mary. *Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition*. New Haven; London: Yale University Press, 2007.
- BOLLACK, Jean. Le jeu de Pénélope. *Europe* 865. *Homère*, p. 218-249, 2001.
- DE JONG, Irene. *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- DUARTE, Adriane da Silva. *Cenas de reconhecimento na poesia grega*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.
- GAINSFORD, Peter. Formal Analysis of Recognition Scenes in the *Odyssey*. *Journal of Hellenic Studies* 123, p. 41-59, 2003.
- HOMERI *Odyssea*. Edidit H. van Thiel. New York: Hildesheim, 1991.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução e introdução: Christian Werner. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- LEVANIOUK, Olga. *Eve of the Festival: Making Myth in Odyssey* 19. Hellenic Studies Series 46. Washington: Center for Hellenic Studies, 2011. Disponível em: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Levaniouk.Eve_of_the_Festival.2011> Acesso em: 16 abr. 2018.
- MURNAGHAN, Sheila. *Disguise and Recognition in the Odyssey*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- RUSSO, Joseph. Books XVII-XX. In: FERNANDEZ-GALIANO, M.; HEUBECK, A.; RUSSO, J. *Odyssey vol. III - Books XVII-XXIV*. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 1-130.
- THALMANN, William. *The Swineherd and the Bow: Representations of Class in the Odyssey*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1998.
- VLAHOS, John B. Homer's *Odyssey*: Penelope and the case for early recognition. *College Literature*, p. 135-54, 2011.
- WERNER, Christian. O mito do retorno dos heróis de Troia e as funções narrativas dos presságios na *Odisseia* de Homero. *História, imagem e narrativas*, n. 12, p. 1-23, 2011.

INNOVACIÓN Y TRADICIÓN EN LAS MENTIRAS CRETENSES DE ODISEO (CANTOS 13-19)

Caterina Anush Stripeikis*

Recibido em: 23/04/2018

Aprovado em: 12/06/2018

* Licenciada y Profesora en Letras con orientación en Letras Clásicas, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filología Clásica. caterina.stripaikis@gmail.com



RESUMEN: El objetivo de este trabajo consiste en analizar los relatos cretenses de Odiseo bajo las siguientes premisas: en ellos se puede percibir la existencia de una *Odisea* alternativa, compuesta por un grupo de versiones épicas del *nóstos* del héroe en el que Creta jugaba un rol central. No obstante, el poeta individual de la *Odisea* homérica opera activamente sobre esta tradición alternativa, modificándola. Así, se analizarán los mecanismos compositivos mediante los que el poeta individual realiza esta operación, tomando en cuenta no solo la presencia de un auditorio interno, sino también de la audiencia frente a la que se ejecutaba la performance. Se espera constatar que los estratos orales pertenecientes a una *Odisea* alternativa no ingresan como un mero *Zitat* a la *Odisea* homérica, sino que lo hacen modificados activamente por la voluntad del poeta.

PALAVRAS CLAVE: *Odisea*; Creta; mentiras; innovación; tradición.

INNOVATION AND TRADITION IN ODYSSEUS' CRETAN LIES (BOOKS 13-19)

ABSTRACT: The aim of this work consists in analyzing the Cretan tales of Odysseus under the following premises: in these tales the existence of an alternative *Odyssey* comprised of a group of epic versions about the hero's *nostos* in which Crete played a major role can be perceived. Nevertheless, the individual poet of the Homeric *Odyssey* actively modifies this alternative tradition. Therefore, the compositional mechanisms through which the individual poet effects this modification will be analyzed, taking into account not only an internal audience but also the audience that witnessed the performance. I expect to verify that the oral strata belonging to an alternative *Odyssey* are not incorporated in the Homeric *Odyssey* as a mere *Zitat*. Quite the contrary, they appear actively modified by the will of the poet.

KEYWORDS: *Odyssey*; Crete; lies; innovation; tradition.



1. INTRODUCCIÓN

Desde las investigaciones conducidas por Milman Parry, la composición de la *Ilíada* y la *Odisea* ha sido en numerosas ocasiones atribuida a un poeta ‘tradicional’, es decir, a un poeta que, como vehículo de una tradición, repite fórmulas heredadas de sus predecesores en el entramado compositivo de estos poemas.¹ A partir de esta circunstancia, los partidarios más radicales de la teoría de Parry han llegado a afirmar que la poesía homérica es cien por ciento de carácter formulaico.² Afirmaciones de este talante han sido puestas en entredicho por Finkelberg (2012: 73-82), quien establece que no hay evidencia suficiente para afirmar un carácter formulaico absoluto de la dicción homérica. Muy por el contrario, esta autora percibe en el sistema formulaico de los poemas homéricos “quite a few breaches in formulaic economy due to the poet’s intention to express something for which his tradition has provided no ready made solution” (Finkelberg, 2012: 81). Bajo la perspectiva esbozada por esta crítica, el poeta no actuaría solo como un receptor y mediador pasivo de una tradición, sino que operaría conscientemente sobre ella conforme a sus deseos e intenciones compositivas. Es decir, pasaría de ser un poeta ‘tradicional’ a ser un poeta ‘individual’.

Un razonamiento semejante al propuesto por Finkelberg puede llegar a aplicarse en el caso de las mentiras cretenses de Odiseo. Estos relatos se encuentran distribuidos a lo largo de la segunda parte de la *Odisea* (13. 256-286; 14. 192-352; 17. 419-444;³ 19. 165-202, 221-248, 262-303) y son empleados por el héroe para ocultar su identidad frente a los distintos personajes con los que se encuentra.

Como sucede con la mayoría de los tópicos estudiados por los homeristas, el análisis de las mentiras cretenses de Odiseo ha sido encarado desde múltiples posicionamientos críticos. Se destacan dos posturas. Una afirma que en estos relatos se puede percibir la existencia de una *Odisea* alternativa, compuesta por un grupo de versiones épicas del *nóstos* del héroe en el que Creta jugaba un rol central. En este sentido, las mentiras cretenses no serían más que un extenso *Zitat* épico incorporado a la *Odisea*, una ventana intertextual a

¹ Cfr. Parry (1971). Una reflexión análoga puede aplicarse al concepto de tema (*theme*) en los poemas homéricos, puesto que un tema es entendido como una unidad de sujeto, un grupo de ideas empleadas regularmente por un bardo no sólo en cualquier poema sino en toda la tradición poética (Lord 1938:440). Así, el tema constituye un bloque narrativo recurrente con una estructura identificable (e.g. un sacrificio, la recepción de un huésped, entre otros).

² Cfr. especialmente Lord (1960; 1991) y Notopoulos (1964). Para profundizar en los desarrollos de la teoría oral desde los trabajos de Parry, consúltese Nagy (1979; 1996) y Foley (1988; 1990; 1999, entre otros).

³ Estrictamente hablando no hay una mención de Creta en estos versos. No obstante, se toman en consideración para el análisis debido a que exhiben uno de los motivos recurrentes en las otras narraciones (la batalla en Egipto) y a que resultan particularmente importantes para una consideración del modo en el que el poeta individual adecua sus relatos a las distintas audiencias internas (cfr. 3.4).

una tradición oral alternativa del regreso de Odiseo (Tsagalis, 2012: 344).⁴ En otras palabras, dicha tradición oral constituiría la ‘fórmula’ que el poeta recibe y emplea en las secciones arriba enumeradas. La segunda postura aboga por una participación más activa del poeta en la configuración de los relatos cretenses y llega incluso a desestimar por completo la existencia de versiones alternativas de la *Odisea*. Los partidarios de esta postura afirman que la presencia de un poeta individual se constata a partir de los mecanismos que Odiseo emplea para adecuar cada una de las mentiras cretenses a su auditorio inmediato (e.g. Atenea, Eumeo, Penélope).⁵

El objetivo de este trabajo consiste en analizar los relatos cretenses de Odiseo bajo una premisa semejante a la establecida por Finkelberg (cfr. arriba) para la concepción de las fórmulas homéricas. Así, no se niega la existencia de una *Odisea* alternativa de marcada impronta cretense, sino su concepción como un mero *Zitat* incorporado a la *Odisea* homérica. En este sentido, se intentarán identificar los mecanismos compositivos mediante los que el poeta individual opera sobre la tradición oral de dicha *Odisea*, tomando en consideración no solo la presencia de un auditorio interno, sino también de la audiencia frente a la que se ejecutaba la performance.

2. LOS HITOS PRINCIPALES DE UNA *ODISEA* ALTERNATIVA

Tsagalis (2012: 309-345) ofrece un minucioso análisis de los distintos estratos orales presentes en los relatos de Odiseo, que abarca desde el empleo de *folk-tale motives* hasta distintas versiones de un ciclo épico alternativo de *nóstoi*. Entre los elementos destacados por este autor, la presencia de una *Odisea* alternativa se constata de modo más fehaciente si se toman en consideración los siguientes motivos, repetidos en dos o más narraciones falsas de la *Odisea* homérica: Creta como patria de Odiseo; mención de Idomeneo; batalla en Egipto; presencia de fenicios y viaje a Tesprotia.

Tsagalis (2012: 314-319) justifica la ubicua presencia de Creta en una *Odisea* alternativa a partir de una serie de evidencias internas y externas. Se destacan dos, una de cada tipo. Como prueba interna, resulta bastante significativo el hecho de que Odiseo, en tanto narrador, enfatiza sistemáticamente su identidad cretense.⁶ A modo de justificativo externo, se pueden

⁴ Para la existencia de una *Odisea* alternativa, cfr. también Woodhouse (1930), West (1981) y Reece (1994). Para el concepto de *Zitat*, ver Danek (1998).

⁵ Uno de los representantes más importantes de esta postura es Trahman (1952). Cfr. asimismo, Emlyn-Jones (1986).

⁶ Otros justificativos esbozados por Tsagalis son: a) la aseveración del proemio de la *Odisea* acerca de los vagabundeos del héroe resulta más coherente aplicada a los relatos falsos de Odiseo que a la *Odisea* homérica en sí; b) existe un significativo contraste entre la vaga noción topográfica del Peloponeso que exhibe el poeta de la *Odisea* homérica y su detallado conocimiento de la geografía cretense; c) Eumeo dice explícitamente en *Od.* 14. 379-385 que un Etolio le ha dicho que ha visto a Odiseo en Creta, en el palacio de Idomeneo, reparando el daño de sus naves y que el héroe regresará a Ítaca junto con amigos y riquezas. A estas razones, Tsagalis agrega ciertas inconsistencias perceptibles en el momento

aducir dos variantes recogidas por Zenódoto en los escolios a *Od.* 3. 313 que sugieren que, tanto en *Od.* 1. 93 como en *Od.* 1. 285, Atenea tenía intenciones de enviar a Telémaco a Creta para encontrarse con Idomeneo y no al palacio de Menelao en Esparta luego de su intercambio con Néstor.⁷ Con respecto a la recurrente presencia de Idomeneo, esta se podría explicar debido al hecho de que dicho personaje, conocido rey cretense, inevitablemente debería formar parte de una *Odisea* alternativa en la que el héroe y Telémaco visitarían Creta.⁸ Asimismo, la batalla en Egipto, la presencia fenicia y el viaje a Tesprotia exhiben ciertas características propias de la épica cíclica que convierten a estos acontecimientos en candidatos plausibles para integrar una *alter*-*Odisea*. En el caso de Egipto, Tsagalis (p. 335-337) destaca tres motivos presentes en el ciclo épico: “the 7+1 year motif”, atestiguado en los *Nástoi* para la estancia de Menelao también en Egipto; “the motif of second departure”, presente en la *Telegonía*; “the motif of being defeated in a foreign land”, mencionado en los *Cypria* en el marco de la expedición a Teutrania y de la lucha contra Télefo. De igual modo, una variante del “7+1 year motif” aparece para caracterizar la estancia de Odiseo en Fenicia durante el relato referido a Eumeo (*Od.* 14. 292-294). Finalmente, el viaje a Tesprotia que figura en la *Odisea* homérica y los sucesos relacionados con él podrían provenir de dos tradiciones épicas alternativas, una de carácter más local (quizás el *Thesprotis* al que alude Pausanias, 8.12.5) y otra correspondiente a una *Telegonía* de impronta panhelénica (cfr. Tsagalis, p. 338-344).

3. UNA ODISEA ALTERNATIVA Y EL POETA INDIVIDUAL

3.1 EL PERSONAJE DE ODISEO, LA ELECCIÓN DE CRETA Y LA AUDIENCIA EXTERNA

El poeta de la *Odisea* ha empleado un material considerable de tradiciones alternativas en la configuración de los relatos cretenses. No obstante, este material ingresa allí bajo una impronta particular: la constante caracterización del hijo de Laertes como hábil mentiroso. Estos rasgos, quizás esbozados ligeramente en alguno de los episodios del ciclo épico,⁹ son enfatizados por el poeta de la *Odisea* homérica en el marco de los relatos cretenses. Así, antes de comenzar el primero de éstos el poeta afirma: “οὐδ' ὃ γ' ἀληθέα εἶπε, πάλιν δ' ὃ γε

de la *anagnórisis* entre Telémaco y su padre (p. 317-318), mediante las que se podría corroborar un encuentro previo entre padre e hijo en Creta, y la presencia de dos ‘Odiseos’ a lo largo de los relatos cretenses, uno inclinado hacia el amor familiar y el poco interés por la guerra; otro interesado por las proezas militares y el lucro (p. 330).

⁷ La autenticidad de las variantes zenodoteas ha sido demostrada de manera fehaciente por West (1981). Otro de los motivos externos aducidos por Tsagalis (p. 315) es la existencia de una versión del regreso de Odiseo con una fuerte impronta cretense escrita por *Dichtys Cretensis*.

⁸ *Contra* Tsagalis (p. 325, n. 58) quien cree que este argumento no resulta lo suficientemente contundente y opta, en cambio, por justificar la presencia de Idomeneo solo a partir de elementos presentes en el ciclo épico.

⁹ Un candidato plausible puede ser la *Pequeña Ilíada*, puesto que allí se narra la entrada de Odiseo a la ciudad de Troya disfrazado de mendigo, su encuentro con Helena y el robo del Paladio.

λάζετο μῦθον, / αἰὲν ἐνὶ στήθεσσι νόον πολυκερδέα νομῶν [y él no dijo cosas verdaderas, sino que otra vez contuvo el relato, siempre revolviendo en su pecho un pensamiento muy provechoso, *Od.* 13. 254-255].¹⁰ A su vez, luego de dicha narración, Atenea se dirige al héroe con las siguientes palabras:

κερδαλέος κ' εἶη καὶ ἐπίκλοπος, ὅς σε παρέλθοι
ἐν πάντεσσι δόλοισι, καὶ εἰ θεὸς ἀντιάσειε.
σχέτλιε, ποικιλομήτα, δόλων ἅατ', οὐκ ἄρ' ἔμελλες,
οὐδ' ἐν σῆ περ ἐὼν γαίη, λήξειν ἀπατάων
μύθων τε κλοπίων, οἳ τοι πεδόθεν φίλοι εἰσίν.

Sería ventajero e ingenioso el que te sobrepasara en todos los engaños, incluso si un dios le saliera al encuentro. ¡Cruel, de variada astucia, incansable en los engaños! No ibas, ni aún en tu tierra, a dejar los engaños y los relatos embusteros que te son profundamente queridos. (*Od.* 13. 291-296).

Resulta significativo el empleo de un campo semántico afín para caracterizar con exactitud las habilidades de Odiseo. Κερδαλέος (ventajero), ἐπίκλοπος (ingenioso), ποικιλομήτης (de variada astucia) son atributos que el poeta individual de la *Odisea* emplea en su construcción de un perfil del héroe, construcción que pudo haber resultado decisiva para terminar de definir los rasgos fundamentales de Odiseo tal como fueron percibidos por los griegos de los siglos siguientes (y por los estudiosos actuales de los poemas homéricos).

En el caso del relato dirigido a Eumeo, el poeta va un paso más allá y se permite jugar con estos rasgos odiseicos para generar, acaso, una reacción particular en la audiencia de la performance. En 14. 363-365, Eumeo, quien ha creído sin asomo de duda toda la invención de Odiseo, pone reparos solo en una parte de su relato: la vuelta del hijo de Laertes sano y salvo al hogar (ἀλλὰ τὰ γ' οὐ κατὰ κόσμον, ὄϊομαι, οὐδέ με πείσεις, / εἰπὼν ἄμφο' Ὀδοσῆϊ. τί σε χρὴ τοῖον ἐόντα / μαυιδίως ψεύδεσθαι; [Pero no creo que hayas hablado conforme al orden sobre Odiseo ni me persuadirás. ¿Por qué te es necesario, siendo cual eres, mentir inútilmente?]). El regreso de Odiseo a Ítaca, la única parte verdadera de la fabulación dirigida a Eumeo, es, paradójicamente, la única que el porquerizo no cree.¹¹ El poeta construye esta pequeña ironía a partir de un rasgo característico de Odiseo quizás con el objetivo de divertir a la audiencia, de incrementar su complicidad con el héroe y de aludir a las consecutivas *anagnōrīseis* que desembocarán en el desenlace final del poema. En efecto, en ese momento de la narración, el auditorio de la performance comparte con Odiseo una información que Eumeo ignora por completo (e.g. su verdadera identidad), pero que espera sea revelada en breve. Asimismo, durante el transcurso de su intercambio con Penélope (19. 165-202, 221-248, 262-303), el

¹⁰ La edición base es la de von der Mühl (1946) y las traducciones me pertenecen en todos los casos.

¹¹ Trahman (1952: 38); Emllyn Jones (1986: 11) y Richardson (1996: 396) mencionan esta circunstancia. No obstante, no la vinculan con las posibles reacciones de la audiencia de la performance homérica.

poeta afirma con respecto a Odiseo: “ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα.” [Hablando, asemejaba muchas mentiras a realidades, v. 203].¹²

Por último, la constante aparición de Creta como patria de Odiseo no es una circunstancia que el poeta haya meramente reproducido a partir de la existencia de una saga cretense alternativa. Muy por el contrario, su elección de esta saga podría deberse a una voluntad de despertar cierto imaginario relacionado con Creta compartido por la audiencia de la performance. Ya Eustacio en sus *Parékbolai* (2.196.26) esbozó como justificativo de la presencia de Creta en los relatos falsos de Odiseo el hecho de que los habitantes de esta isla tenían fama de mentirosos.¹³ En este sentido, la elección de Creta aparece como un rasgo que complementa hábilmente la caracterización del héroe en tanto fabulador frente al auditorio, posibilitando razonamientos del tipo “ya que el poeta caracteriza a Odiseo como un personaje engañoso, resulta muy oportuno que, en sus relatos falsos, sea oriundo de una tierra habitada por gente charlatana y mentirosa.”

3.2 ENCUENTRO CON ATENEA

La primera mentira cretense tiene lugar después de que Odiseo llega a Ítaca a bordo del barco feacio. Atenea ha cubierto los alrededores con una espesa niebla para que el héroe no reconozca dónde se encuentra. Frente a esta circunstancia, Odiseo cree estar en una tierra extraña y se preocupa inmediatamente por ocultar las riquezas que ha traído consigo del palacio de Alcínoo. En ese momento, aparece Atenea frente a él bajo la forma de un pastor de ovejas. Al verla, el hijo de Laertes la interroga y articula su primer engaño:

πυθανόμην Ἰθάκης γε καὶ ἐν Κρήτῃ εὐρείῃ,
 τηλοῦ ὑπὲρ πόντου· νῦν δ' εἰλήλουθα καὶ αὐτὸς
 χρήμασι σὺν τοῖσδεσσι· λιπὼν δ' ἔτι παισὶ τοσαῦτα
 φεύγω, ἐπεὶ φίλον οὐα κατέκτανον Ἰδομενεῖος,
 Ὀρσίλοχον πόδας ὠκύν (...).
 οὐνεκά με στερέεσαι τῆς ληΐδος ἥθελε πάσης
 Τρωϊάδος (...).
 οὐνεκ' ἄρ' οὐχ ᾗ πατρὶ χαριζόμενος θεράπευον
 δήμῳ ἐνὶ Τρώων, ἀλλ' ἄλλων ἦρχον ἐταίρων (...).
 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τὸν γε κατέκτανον ὄξει χαλκῷ,
 αὐτίκ' ἐγὼν ἐπὶ νῆα κίων Φοίνικας ἀγαινοὺς
 ἐλλισάμην καὶ σφιν μενοεικέα ληΐδα δῶκα·
 τοὺς μ' ἐκέλευσα Πύλονδε καταστήσαι καὶ ἐφέσσαι
 ἢ εἰς Ἥλιδα δῖαν, ὅθι κρατεύουσιν Ἐπειοί.

¹² Cfr. un uso alternativo de esta frase en Hes. *Tb.* 27. Allí el poeta la emplea para caracterizar la habilidad de las Musas, pero utiliza el verbo ἴμεν, en lugar del homérico ἴσκε. Para el empleo de ἴσκε como una variante de Homero que otorga ambigüedad a la sintaxis, cfr. Russo et al. (1992: 87): “The misunderstanding of ἴσκε was encouraged by the ambiguous syntax of 203: do we construe ἴσκε ψεύδεα ἐτύμοισιν, adding ὁμοῖα as expegetical of ἴσκε or ἴσκε (intransitive), ψεύδεα λόγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα?”.

¹³ Para otros motivos que justifican la elección de Creta, cfr. Tsagalís, (2012:314, n. 19).

ἀλλ' ἦ τοί σφραας κείθεν ἀπόσατο ἰς ἀνέμοιο
 πόλλ' ἀεκαζομένους, οὐδ' ἤθελον ἐξαπατήσαι.
 κείθεν δὲ πλαγχθέντες ἰκάνομεν ἐνθάδε νυκτός.

Oí hablar de Ítaca incluso en la ancha Creta muy lejos más allá del mar. Y ahora he llegado con estas riquezas. Dejando otras aún a mis hijos, huyo, porque maté al querido hijo de Idomeneo, a Orsíloco de rápido pie (...) porque quiso privarme de todo el botín de Troya (...) puesto que no servía dispuesto a su padre en el pueblo de los troyanos, sino que comandaba a otros compañeros (...). Después de que lo maté con el agudo bronce, al punto yendo hacia la nave de unos ilustres fenicios, les supliqué y les di abundante parte del botín. Pedí que ellos me condujesen a Pilos y me dejaran en la orilla o a la divina Élide, donde gobiernan los epeos. Pero ciertamente la fuerza del viento los arrojó de allí, muy en contra de su voluntad y no querían engañarme. Y errando desde aquel lugar llegamos aquí por la noche (*Od.* 13. 256-278).

Este falso relato contiene algunos de los elementos ya señalados en 2 como parte de una *Odisea* alternativa: Creta, Idomeneo y una travesía con fenicios. Aquí el poeta individual opera sobre dichos elementos adecuándolos a su contexto e interlocutor inmediato.¹⁴ Así, la primera mentira cretense posee un carácter defensivo que deja traslucir el recelo y la desconfianza de Odiseo y articula (de manera un tanto indirecta) distintos mecanismos para asegurar que el pastor-Atenea no le cause daño ni a él ni a sus posesiones.

La figura de Idomeneo es central en la configuración de uno de estos mecanismos. En efecto, este héroe figura en el relato como padre de Orsíloco, personaje que ha sido asesinado a manos del mendigo-Odiseo¹⁵ por haberle querido robar el botín obtenido en Troya (vv. 259-262). A su vez, se aduce que dicho robo (y, por ende, el consecuente asesinato) habría sido producto de un supuesto conflicto entre el mendigo-Odiseo e Idomeneo durante la guerra de Troya (vv. 269-270). Así, la construcción de la relación entre el mendigo-Odiseo e Idomeneo en estos términos resulta provechosa para que el héroe deslice una velada advertencia al pastor-Atenea en su falso relato: “si intentas despojarme de mis riquezas en este momento como anteriormente lo hizo el hijo de Idomeneo, te mataré”.¹⁶ Ahora bien, en caso de que una amenaza tan cruda no funcione, Odiseo incluye en su falsa narración otro motivo mediante el que intenta asegurar una buena recepción por parte del pastor-Atenea. En esta oportunidad, el hijo de Laertes quiere “predicar con el ejemplo”, para lo

¹⁴ Algunos de los argumentos esbozados aquí (y en 3.3; 3.4; 3.5) con respecto a este tema ya fueron propuestos por Trahman (1952), pero bajo una premisa diferente. En efecto, dicho autor desestima por completo la existencia de una *Odisea* alternativa. Asimismo, no toma en consideración las reacciones de la audiencia frente a la performance.

¹⁵ A partir de aquí se empleará el giro “mendigo-Odiseo” para indicar el accionar de Odiseo en tanto narrador y personaje ficticio de sus relatos, distinto al Odiseo “real” protagonista de la obra homónima.

¹⁶ Para una lectura del asesinato de Orsíloco que plantea una analogía entre el personaje de Odiseo y Meriones con marcadas alusiones a la Dolonía iliádica, cfr. Haft (1984).

cual emplea el estrato fenicio de una *Odisea* alternativa. En efecto, aquí los fenicios son caracterizados como ilustres (“ἀγαθοί”, v. 272), se hace hincapié en su honestidad (“...οὐδ’ ἦθελον ἐξαπατῆσαι”, v. 277) y en el hecho de que antes de partir le dejaron a Odiseo todas sus riquezas intactas (“οἱ δὲ χρήματ’ ἐμὰ γλαφυρῆς ἐκ νηὸς ἐλόντες / κάτθεσαν, ἔνθα περ αὐτὸς ἐπὶ ψαμάθοισιν ἐκείμην,” vv. 283-284). Al señalar solo cualidades positivas en su descripción del obrar de los fenicios, el héroe parece querer decirle subrepticamente al pastor-Atenea: “sé como los fenicios. No me engañes y no robes mis posesiones”.

Asimismo, la configuración de la saga cretense en términos de una mentira le permite al poeta jugar con las expectativas y los conocimientos de la audiencia en cada narración. En el caso del relato destinado al pastor-Atenea, se dan similitudes y diferencias con respecto al episodio de Eumeo (cfr. 3.1 y 3.3). En ambas instancias, el auditorio es consciente de la falsedad del relato de Odiseo. No obstante, aquí la audiencia recibe la narración de Odiseo de un modo análogo al experimentado por el pastor-Atenea, puesto que tanto diosa como auditorio conocen la verdadera identidad del héroe. ¿Acaso esta identificación generaría en el público una reacción semejante a la de Atenea tras escuchar el relato de Odiseo? (cfr. 3.1). De ser así, dicha coincidencia de opiniones ocasionaría un particular goce durante la performance.

3.3 ENCUENTRO CON EUMEO

El segundo relato cretense tiene lugar en un contexto completamente diferente. En este caso, Odiseo se encuentra en la cabaña del porquerizo Eumeo y su mentira tiene por objetivo encubrir su identidad, no ya a un desconocido amenazador, sino a un querido sirviente que conoce de toda la vida. Esta circunstancia determina que el poeta construya el relato con no menores variaciones. En primer lugar se pueden considerar todos aquellos cambios que contribuyen a generar empatía entre Eumeo y Odiseo. Aquí algunos de los hitos de una *Odisea* alternativa son dispuestos de modo tal que se construya un fuerte vínculo entre ambos personajes. Se destacan dos: el origen cretense y las travesías en compañía de fenicios y tesprotos.¹⁷ Con respecto al origen cretense, se debe recordar que, en la narración dirigida a Atenea, Creta era caracterizada como la tierra de la que el héroe había sido desterrado. Aquí, en cambio, la isla aparece como un escenario de una infancia y una juventud bastante placenteras. En palabras de Odiseo-mendigo:

ἐκ μὲν Κρητῶν γένος εὐχομαι εὐρείων,
ἀνέρος ἀφνειοῦ πάϊς· πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι
ὕϊες ἐνὶ μεγάρῳ ἡμὲν τράφον ἢ δ' ἐγένοντο

¹⁷ Otros hitos pertenecientes a una *Odisea* alternativa que figuran en esta segunda mentira son la aparición de la figura de Idomeneo y el relato de las aventuras en Egipto. Aquí no se caracteriza a Idomeneo en términos conflictivos. Muy por el contrario, es calificado como ilustre (ἀγακλυτὸς, 14. 238) y al figurar Odiseo-mendigo como un colega suyo en el marco de la expedición a Troya aparece en el relato otro detalle positivo con el que asegurar el favor de Eumeo. Con respecto a las aventuras egipcias, cfr. 3.4.

γνήσιοι ἐξ ἀλόχου· ἐμὲ δ' ὠνητὴ τέκε μήτηρ
παλλακίς, ἀλλά με ἴσον ἰθαιγενέεσσιν ἐτίμα
Κάστωρ Ὑλακίδης, τοῦ ἐγὼ γένος εὐχομαι εἶναι·
ὃς τότ' ἐνὶ Κρήτεσσι θεὸς ὡς τίετο δήμῳ
ὄλβῳ τε πλούτῳ τε καὶ νιάσι κυδαλίμοισιν.

Declaro mi estirpe de la espaciosa Creta, el hijo de un rico varón. Otros muchos hijos se criaron conmigo en el palacio y nacieron de su legítima esposa. Y a mí me engendró una mujer comprada, su concubina. Pero me estimaba de igual modo que a los legítimos Cástor Hilácida, de cuya estirpe yo me jacto de ser, el que entonces era honrado como un dios en el pueblo por los cretenses a causa de su dicha y de su riqueza y de sus gloriosos hijos (14. 199-207).

Compárese esta caracterización con las circunstancias reales de la infancia de Eumeo, que este personaje relata en 15.403-484:

νῆσός τις Συρίη κυκλήσκειται, εἴ ποῦ ἀκούεις,
Ὀρτυγίης καθύπερθεν, ὅθι τροπαὶ ἠελίοιο
(...)
ἐνθα δύο πόλεις, δίχα δέ σφισι πάντα δέδασται·
τῆσιν δ' ἀμφοτέρησι πατὴρ ἐμὸς ἐμβασίλευε,
Κτήσιος Ὀρμενίδης, ἐπιείκελος ἀθανάτοισιν.

Hay una isla que se llama Siria-si acaso oyes-más allá de Ortigia, donde están los giros del sol (...) Allí existen dos ciudades y entre las dos se han repartido todas las cosas. En ambas reinaba mi padre, Ctesio Orménida, semejante a los inmortales (15. 403-414).

En ambos relatos se destaca la presencia de una figura paterna positiva que goza de cierto vínculo con el ámbito inmortal, ya porque es honrada como un dios, ya porque es semejante a ellos. Por otro lado, en la narración dirigida a Atenea no se incluía ninguna mención de la estirpe, detalle completamente innecesario considerando la intención con la que Odiseo le refirió la mentira a la diosa-pastor.

Las travesías en compañía de fenicios y tesprotos que figuran en la narración falsa del hijo de Laertes remiten, a su vez, a los viajes experimentados por Eumeo una vez secuestrado de su patria. Tanto Odiseo-mendigo como el porquerizo se enfrentaron a la esclavitud a causa de estos pueblos. Así, en el caso del primero, un varón fenicio diestro en engaños, codicioso (Φοῖνιξ ἀνὴρ ἀπατήλια εἰδώς, τρώκτης 14. 289) intentó venderlo como esclavo. Luego, los marineros tesprotos que lo estaban conduciendo a Duliquio también tomaron la perversa resolución (κακὴ βουλή, 14. 337) de hacer caer sobre él el día de la esclavitud (δούλιον ἦμαρ, 14. 340). En el caso de Eumeo, si bien la presencia de tesprotos se encuentra ausente, los fenicios que lo abducen también son caracterizados como codiciosos (τρῶκται, 15. 416) y aparecen como los responsables de que el porquerizo haya llegado a Ítaca, donde fue comprado por Laertes. De igual modo, nótese la caracterización diametralmente opuesta

de los fenicios en este relato falso de Odiseo y en el dirigido a Atenea. Mientras que allí este pueblo era descrito con atributos positivos (cfr. 3.2), aquí es calificado de manera negativa. Esta circunstancia constituye, quizás, uno de los ejemplos más evidentes que presenta el poeta de adecuación de un núcleo alternativo de *nóstoi* a su auditorio inmediato. En efecto, atribuirle a los fenicios una actitud favorable iría en detrimento de uno de los objetivos principales que encierra el relato falso dirigido a Eumeo, esto es, generar empatía y asegurar una buena recepción por parte del porquerizo.

Otra diferencia no menor entre el intercambio con Atenea-pastor y el falso relato dirigido a Eumeo es la introducción en este último del personaje de Odiseo. En efecto, durante el transcurso de la narración, Odiseo-mendigo le asegura al porquerizo:

ἔνθ' Ὀδυσῆος ἐγὼ πυθόμεν· κείνος γὰρ ἔρασκε
 ξεινίσαι ἠδὲ φιλῆσαι ἰόντ' ἐς πατρίδα γαῖαν
 (...)
 τὸν δ' ἐς Δωδώνην φάτο βήμεναι, ὄφρα θεοῖο
 ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλήν ἐπακούσαι,
 ὅπως νοστήσει' Ἰθάκης ἐς πῖονα δῆμον,
 ἧδη δὴν ἀπέων, ἧ ἀμφοδὸν ἦε κρυφιδόν.

Allí [en Tesprotia] yo oí hablar de Odiseo. Pues aquél [el rey Eidón] me dijo que lo estaba hospedando y lo trataba con amabilidad a él, que volvía hacia la tierra patria. Y dijo que este iba a ir a Dodona para escuchar de la alta encina el designio de Zeus, cómo regresaría hacia el rico territorio de Ítaca, del que estaba ausente hacía mucho tiempo, si abiertamente o a escondidas (14. 322-332).

Esta referencia a la estancia de Odiseo en Tesprotia y su posterior consulta al oráculo de Dodona han sido identificadas por Tsagalis (cfr. 2) como estratos pertenecientes a una *Odisea* alternativa, probablemente una *Thesprotia* perdida de marcada impronta local, circunstancia avalada por la mención del santuario de Dodona. No obstante, nótese que el poeta no introdujo esta versión alternativa en el relato falso que Odiseo-mendigo le refirió a Atenea-pastor. Una vez más la elección y adaptación del material se encuentra condicionada por los objetivos del poeta (y de Odiseo) frente a su auditorio inmediato. En el caso del encuentro con la diosa disfrazada de extraño, era conveniente que la verdadera identidad de Odiseo permaneciese oculta. Aquí, en cambio, el rey de Ítaca introduce en el relato falso información acerca de su propio regreso quizás para indicar a Eumeo subrepticamente que este no se encuentra frente a un desconocido, sino frente a su propio amo. La pregunta al oráculo de Dodona resulta de particular importancia en este sentido, puesto que concierne el modo en el que Odiseo ha de regresar a Ítaca, ya abiertamente, ya oculto. Sin embargo, tal como se estableció con anterioridad (cfr. 3.1), Eumeo hace caso omiso de las “pistas” que el hijo de Laertes va colocando para él durante la narración.

La introducción de la figura de Odiseo en el relato falso también podría haber generado una reacción particular en la audiencia de la performance. A diferencia de lo que ocurría en la primera de las mentiras, aquí el auditorio no recibe la información falsa

de un modo análogo al de Eumeo, sencillamente debido al hecho de que ellos conocen la verdadera identidad de Odiseo y el porquerizo no. Esta obriedad, no obstante, quizás haya dejado al auditorio expectante durante la última parte de la narración y ansioso por saber si el porquerizo, interpretando las señales que Odiseo-mendigo va dejando durante el relato, lo reconocerá cuando finalice. Esto no sucede y la audiencia debe esperar un poco más aún para que la cadena de *anagnōriseis* que desembocará en la muerte de los pretendientes tenga lugar (cfr. 3.1).

3.4 ENCUENTRO CON ANTÍNOO

El intercambio entre Odiseo-mendigo y Antínoo, uno de los pretendientes, tiene lugar en el palacio del hijo de Laertes. Allí, el héroe disfrazado le pide a Antínoo algo de comer y articula el siguiente discurso:

καὶ γὰρ ἐγὼ ποτε οἶκον ἐν ἀνθρώποισιν ἔναιον
 ὄλβιος ἀφνειὸν καὶ πολλὰκι δόσκον ἀλήτη
 τοίῳ, ὁποῖος ἔοι καὶ ὄτευ κεχρημένος ἔλθοι·
 (...)

 ἀλλὰ Ζεὺς ἀλάπαξε Κρονίων· – ἤθελε γάρ που· –
 ὅς μ' ἄμα ληϊστῆρσι πολυπλάγκτοισιν ἀνήκεν
 Αἴγυπτόνδ' ἰέναι, δολιχὴν ὁδόν, ὄφρ' ἀπολοίμην.
 στῆσα δ' ἐν Αἰγύπτῳ ποταμῷ νέας ἀμφιελίσσας.
 ἔνθ' ἦ τοι μὲν ἐγὼ κελόμην ἐρήρας ἐταίρους
 αὐτοῦ πᾶρ νήεσσι μένειν καὶ νῆας ἔρυσθαι,
 ὀπτῆρας δὲ κατὰ σκοπιάς ὄτρυνα νέεσθαι.
 οἱ δ' ὕβρει εἷζαντες, ἐπισπόμενοι μένει σφῶ,
 αἶψα μάλ' Αἰγυπτίων ἀνδρῶν περικαλλέας ἀγροὺς
 πόρθεον, ἐκ δὲ γυναικάς ἄγον καὶ νῆπια τέκνα
 αὐτοὺς τ' ἔκτεινον· τάχα δ' ἐς πόλιν ἵκετ' αὐτή.
 οἱ δὲ βοῆς ἄγοντες ἄμ' ἠοῖ φαινομένηφι
 ἦλθον· πλῆτο δὲ πᾶν πεδίον πεζῶν τε καὶ ἵππων
 χαλκοῦ τε στεροπῆς. ἐν δὲ Ζεὺς τερπικέρανος
 φύζαν ἔμοισ' ἐτάροισι κακὴν βάλεν, οὐδέ τις ἔτλη
 στήναι ἐναντίβιον· περὶ γὰρ κακὰ πάντοθεν ἔσθη.
 ἔνθ' ἡμέων πολλοὺς μὲν ἀπέκτανον ὀξεί χαλκῶ,
 τοὺς δ' ἀναγον ζωούς, σφίσι βεργάζεσθαι ἀνάγκη.

Pues yo también antaño habité dichoso una rica morada entre los hombres y muchas veces di al vagabundo, cualquiera que fuese y viniese necesitado de cualquier cosa (...) Pero Zeus Crónida me arruinó-pues acaso lo quiso-el que una vez me incitó a ir a Egipto con errabundos piratas, largo camino para destruirme. Detuve en el río Egipto las curvas naves. Entonces yo ordené que los fieles compañeros permanecieran junto a las naves y que custodiaran las naves e insté a espías a ir hacia puestos de observación. Pero ellos, cediendo a la violencia, siguiendo

su propio impulso, destruyeron al punto los hermosos campos de los varones egipcios y se llevaban de allí a las mujeres e insensatos niños y mataban a los hombres. Rápidamente llegó el clamor a la ciudad. Y ellos, oyendo el griterío, vinieron al salir el sol. Y toda la llanura se llenó de infantería y también de jinetes y de reluciente bronce. Y Zeus que se deleita con el rayo arrojó a mis compañeros la maldita fuga y ninguno soportó estar en pie contra el enemigo. Pues los males se levantaban por todas partes. Allí mataron con el agudo bronce a muchos de los nuestros y a otros los condujeron vivos para trabajar por la fuerza para ellos (17.419-441).

En este relato se recupera una parte de la narración dirigida a Eumeo, esto es, las aventuras ocurridas en Egipto. En efecto, los versos 17.428-441 son idénticos a 14.259-272, circunstancia que no resulta sorprendente si se piensa que lo ocurrido en Egipto formaba parte de los hitos de una *Odisea* alternativa recogidos por el poeta de la obra homérica. No obstante, una vez más, esta repetición no constituye un mero *Zitat* épico, sino que se adecua al auditorio inmediato. Aquí, el poeta ha seleccionado de entre todo el material disponible la narración oral egipcia para que Odiseo-mendigo le deslice una amenaza a Antínoo. Asimismo, omite de ella las partes que no resultan funcionales para tal objetivo. En el caso de la mentira dirigida a Eumeo, luego de la referencia al trabajo forzado de los compañeros de expedición (14.272=17.441), la narración explica con lujo de detalles cómo Odiseo-mendigo se arrojó a las rodillas del rey de Egipto para suplicar por su vida y cómo este lo protegió, puesto que temía la ira de Zeus hospitalario (“Διὸς δ’ ὀπίζετο μῆνιν / ξενίου,” 14. 283-284). La referencia a la acogida favorable del rey y la mención de Zeus hospitalario se relacionan directamente con la actitud que ha tenido el porquerizo para con Odiseo-mendigo. Eumeo, a la usanza del rey de Egipto, le ha ofrecido cobijo en su choza y, por ende, no debe temer la cólera de los dioses.

En el intercambio con Antínoo, el narrador se concentra, por el contrario, tan solo en la parte trágica de los acontecimientos egipcios. En este sentido, resulta de gran importancia la fórmula “οἱ δ’ ὕβρει εἴξαντες, ἐπισπόμενοι μένει σφῶ...” [Pero ellos, cediendo a la violencia, siguiendo su propio impulso...], empleada para describir el accionar de los compañeros de Odiseo-mendigo, puesto que también caracteriza con exactitud el modo en el que los pretendientes derrochan los bienes del hijo de Laertes.¹⁸ Asimismo, el argumento general del relato resulta sumamente adecuado para que Odiseo le deslice a Antínoo una amenaza encubierta: “así como los egipcios masacraron a mis compañeros a causa de sus excesos, así también te voy a asesinar yo por los tuyos.”

Si se consideran una vez más las posibles reacciones de la audiencia, aquí, tal como ocurría en el caso de Eumeo, el auditorio conoce la verdadera identidad de Odiseo, mientras que Antínoo la ignora. No obstante, y a diferencia de lo que sucedía en el intercambio con

¹⁸ Comportamientos análogos también se pueden percibir en los compañeros que siguieron a Odiseo durante los viajes relatados en la corte del rey Alcínoo, muy especialmente el episodio de las vacas del sol (1.6-9; 12. 260-419) y el enfrentamiento contra los Cícones (9. 43-45).

el porquerizo, el hincapié no estaría puesto tanto en la generación de expectativas en torno a la *anagnórisis* inmediata de Odiseo (ya que la audiencia sabe que ser reconocido en ese momento por Antínoo es contraproducente para sus planes de venganza), sino quizás en una suerte de disfrute anticipatorio articulado mediante pensamientos del tipo: “Antínoo está maltratando al mendigo-Odiseo y haciendo caso omiso de su relato, sin saber que pronto le ocurrirá lo mismo que le sucedió a los compañeros en dicha narración.”¹⁹

3.5 ENCUENTRO CON PENÉLOPE

El relato falso dirigido a Penélope tiene lugar en 19. 165-202, 221-248, 262-303 y presenta, igual que los otros, varios hitos pertenecientes a una *Odisea* alternativa. En este caso, el poeta ha seleccionado la mención de Creta, la figura de Idomeneo y la estancia en Tesprotia. La narración comienza estableciendo la patria y la estirpe de Odiseo-mendigo, tal como ocurría en el relato dirigido a Eumeo:

Κρήτη τις γαῖ' ἔστι μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ,
καλὴ καὶ πείρα, περίρρυτος· ἐν δ' ἀνθρώποι
πολλοὶ ἀπειρέσιοι, καὶ ἐννήκοντα πόλῃες·
(...)
τῆσι δ' ἐνὶ Κνωσός, μεγάλη πόλις, ἔνθα τε Μίνως
ἐννέωρος βασίλευε Διὸς μεγάλου ὀαριστῆς,²⁰
πατρὸς ἑμοῖο πατῆρ, μεγαθύμου Δευκαλίωνος.
Δευκαλίον δ' ἔμὲ τίκτε καὶ Ἰδομενῆα ἄνακτα·
ἄλλ' ὁ μὲν ἐν νῆεσσι κορωνίσιν Ἴλιον εἴσω
ᾤχεθ' ἅμ' Ἀτρεΐδῃσιν· ἑμοὶ δ' ὄνομα κλυτὸν Αἴθων,
ὀπλοτέρου γενεῆ· ὁ δ' ἅμα πρότερος καὶ ἀρείων.

Existe una tierra en medio del vinoso ponto, Creta, hermosa y fértil, rodeada de mar. Y allí hay muchos, innumerables hombres y noventa ciudades. Y entre ellas Cnosos, gran ciudad, donde Minos, amigo del gran Zeus, reinó por nueve años, padre de mi padre, del magnánimo Deucalión. Y Deucalión me engendró a mí y al soberano Idomeneo. Y este fue a Ilión en las curvas naves junto con los Atridas. Mi ilustre nombre es Etón, el más joven para la estirpe. Pues aquél es el primero y el mejor²¹ (19. 172-185).

¹⁹ Nótese a este respecto que Antínoo es el único pretendiente que no ofrece nada de comer y de beber a Odiseo-mendigo. Aún más, le arroja un escabel para hacerlo caer (17. 462-467). Asimismo, también es el único que muere sin saber la verdadera identidad de Odiseo (22. 9-33).

²⁰ Para los significados que encierra el término ὀαριστής, los cuales pueden remitir a un enfrentamiento agonístico de igual a igual entre un hombre y una mujer, circunstancia que se adecúa por completo al presente intercambio dialógico entre Odiseo y Penélope, cfr. Levaniouk (2010: 82-92).

²¹ Para una explicación de la caracterización de Odiseo como hermano menor en términos de un ritual de pasaje que el héroe debe experimentar al llegar a Ítaca, cfr. Levaniouk (2010: 56-81).

A partir de estas palabras, se puede constatar que solo en el caso de hallarse el mendigo-Odisseo frente a una persona querida, se opta por un desarrollo detallado de su ascendencia. No obstante, entre el linaje presentado a Eumeo y el dirigido a Penélope también existen significativas diferencias. Aquí, Odisseo no se caracteriza simplemente como el hijo de una concubina y de un varón rico, favorecido por su pueblo, sino que va un paso más allá y se atribuye un parentesco con uno de los soberanos más célebres de la leyenda cretense: el rey Minos. En este movimiento, la figura de Idomeneo resulta operativa para reforzar el estatus noble de Odisseo-mendigo, llamado aquí Etón.²² En este sentido, y a diferencia de lo que sucedía en el encuentro con Atenea, Idomeneo ingresa a la última mentira cretense bajo un cariz netamente positivo. Ahora bien, ¿por qué tienen lugar estas modificaciones? Una vez más la respuesta a este interrogante está dada por el carácter del auditorio inmediato de Odisseo-mendigo, es decir, Penélope. Aquí el narrador no se encuentra hablando con un sirviente, sino con una mujer noble.²³ Así, se atribuye en la construcción de su falsa identidad un estatus social semejante (e incluso superior) al que detenta la reina de Ítaca, quizás con el objetivo de provocar su admiración o de generar un clima de confianza para el intercambio. En efecto, según Levaniouk (2010: 52-53):

It is worth emphasizing the loftiness of the lineage Aithon claims for himself, since it makes for such an astonishing statement in the mouth of a beggar (...) He begins his conversation with Penelope with a performance of the “ruler’s truth,” showing that he knows what a real king is and has mastered the discourse characteristic of such a king. He then expands on this veiled demonstration of his identity by making a direct claim to belong not simply to a royal lineage, but to an exalted royal lineage with a special claim to Zeus’s support.

Otro patrón que el poeta repite en su configuración de las mentiras cretenses dirigidas a Eumeo y Penélope es la introducción de la figura de Odisseo en el falso relato. No obstante aquí el “oír hablar de Odisseo” (Ὀδυσσεὺς ἐγὼ πῦθόμην, 14. 322) dirigido al porquerizo se convierte en un rotundo “vi a Odisseo y le otorgué dones de hospitalidad” (Ὀδυσσῆα ἐγὼν ἰδόμην καὶ ξείνια δῶκα, 19. 185-186). La oposición πῦθόμην / ἰδόμην marca una diferencia fundamental en el grado de conocimiento que el falso narrador tiene de Odisseo en ambos relatos. En el caso del intercambio con Penélope, la llegada inminente de Odisseo se hace acaso más tangible al plantearse allí un encuentro directo entre Etón y el legítimo rey de Ítaca. En otras palabras, las “pistas” que el esposo de Penélope introduce en este relato son

²² Para un análisis de la elección de este nombre efectuada por Odisseo, cfr. Levaniouk (2010: 36-49). Allí esta autora explicita las vinculaciones entre el nombre Etón, en griego Αἴθων, y las connotaciones que dicho nombre conlleva aplicado a la figura del rey de Ítaca. En efecto, el vocablo hace alusión a características tales como el hambre y la astucia, todos atributos que caracterizan de manera adecuada al mendigo Odisseo.

²³ Para un análisis de los modos en los que el poeta introduce interlocutores de distintos estratos sociales en las mentiras cretenses con el objetivo de incluir a una audiencia que también exhibe marcadas diferencias sociales, cfr. Doherty (1994).

de carácter más evidente que aquellas dirigidas al porquerizo.²⁴ Asimismo, esta circunstancia modifica nuevamente el tratamiento de Creta. Aquí la isla ya no es ni el lugar del destierro ni el escenario de una infancia y una juventud felices, sino principalmente el paraje en el que Etón recibe a Odiseo.

Otro estrato oral recuperado por el poeta en la configuración del relato a Penélope es la estancia en Tesprotia y la consulta al oráculo de Dodona. Efectivamente, los versos 19. 287-293, 293-300 son idénticos respectivamente a 14. 332-336, 324-332 y su introducción aquí cumple funciones análogas a las descritas en 3.3. No obstante, en este caso, dichas funciones se ven complementadas por la aseveración:

ὦς ὁ μὲν οὕτως ἐστὶ σόος καὶ ἐλεύσεται ἤδη
 ἄγχι μάλ', οὐδ' ἔτι τῆλε φίλων καὶ πατρίδος αἴης
 δηρὸν ἀπεσσεῖται· ἔμπης δέ τοι ὄρκια δώσω.
 ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα, θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος,
 ἰστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἦν ἀφικάνω·
 ἦ μὲν τοι τάδε πάντα τελείεται ὡς ἀγορεύω.
 τοῦδ' αὐτοῦ λυκάβαντος ἐλεύσεται ἐνθάδ' Ὀδυσσεύς,
 τοῦ μὲν φθίνοντος μηνός, τοῦ δ' ἴσταμένοιο.

Así este está a salvo y ahora vendrá cerca, pues ya no permanecerá alejado mucho tiempo de sus amigos y de su patria tierra. Y en verdad sobre esto prestaré juramento: que sea ahora primero testigo Zeus, el más alto y noble de los dioses, y el hogar irreprochable de Odiseo, al que llego: ciertamente todas las cosas se cumplirán como lo digo. Y Odiseo regresará aquí este mismo año,²⁵ consumido este mes y comenzado el siguiente (19. 300-307).

En el caso del relato de Eumeo, la narración concluía con una referencia a la esclavitud a la que había sido sometido Odiseo-mendigo en manos de los tesprotos, circunstancia que servía para generar empatía entre este y el porquerizo. Aquí, en cambio, la falsa mentira cretense concluye con una afirmación aún más radical del inminente regreso de Odiseo al hogar. De este modo, existe en la narración dirigida a Penélope una voluntad mucho más marcada de aseverar el retorno de Odiseo que la que se halla en el intercambio con Eumeo. Esta circunstancia podría deberse al modo en el que el poeta construye la relación entre Odiseo y Penélope a lo largo de los últimos cantos del poema. En efecto, existe en estos cantos una tensión narrativa en torno al interrogante “¿reconoce Penélope a su marido antes de su reencuentro oficial en el canto 23 de la *Odisea*?” que hace que esta pregunta no pueda

²⁴ A estas “pistas” se podrían añadir la instancia en la que Odiseo-mendigo, a pedido de Penélope, describe la vestimenta de su esposo con total exactitud (19. 225-235) y la inclusión en el relato dirigido a la hija de Icaro de sucesos que realmente le acontecieron a Odiseo, tales como el episodio de las vacas del sol y su permanencia en la corte de los feacios (19. 274- 282).

²⁵ Para una interpretación de τοῦδ' αὐτοῦ λυκάβαντος como “en este interlunio” y las implicancias que tal interpretación conlleva, cfr. Austin (1975: 239- 253).

responderse con certeza ni afirmativa ni negativamente.²⁶ Quizás la aseveración marcada del retorno de Odiseo en esta mentira cretense podría considerarse un nuevo elemento que contribuye a generar dicha tensión.

Con respecto a la audiencia, sus sensaciones serían semejantes a las descriptas para el relato dirigido a Eumeo (cfr. 3.3). Nótese que Penélope también dice no creer en el retorno de su esposo a pesar de las palabras del mendigo-Odiseo (19. 309-317). No obstante, si se acepta el planteo expuesto arriba, el auditorio esperaría la *anagnórisis* definitiva entre Odiseo y Penélope atravesado por interrogantes y tensiones que se encuentran ausentes del modo en el que el poeta construye el reencuentro entre el hijo de Laertes y el porquerizo. En efecto, a pesar de la negativa exhibida por Penélope frente al regreso de su esposo, el poeta introduce a lo largo del canto 19 ciertas escenas que hacen creer que ella ya ha reconocido a Odiseo. Estas escenas son, respectivamente, el episodio del sueño de los gansos (19. 535-550), el discurso sobre las puertas de cuerno(s) y marfil (19. 560-569) y la propuesta del desafío del arco (19. 570-581). En el caso de la primera escena, el sueño adquiere un estatus profético en boca de Penélope y hace las veces de “covert test of Odysseus, an invitation to confirm his wife’s thoughts and plans. Penelope conveys to the beggar that if he is indeed Odysseus then her despair will turn into a triumph over the suitors” (Levaniouk, 2010: 240). El discurso sobre las puertas de cuerno(s) y marfil y la propuesta del desafío del arco persiguen objetivos análogos. En efecto, mediante estas maniobras, la reina de Ítaca parecería probar al mendigo- Odiseo, sospechando encontrarse ya frente a su marido.

4. CONCLUSIONES

En este trabajo se han analizado los relatos cretenses de Odiseo bajo una premisa semejante a la establecida por Finkelberg (cfr. 1) para la concepción de las fórmulas homéricas. Así, se ha asumido la existencia de una *Odisea* alternativa integrada por estratos tales como viajes a Creta, presencia de Idomeneo, batalla en Egipto, viajes con fenicios y tesprotos, que el poeta emplearía en la configuración de estas narraciones falsas. Sin embargo, se ha objetado su concepción como un mero *Zitat* incorporado a la *Odisea* homérica, arguyendo que el poeta individual opera sobre ella mediante mecanismos compositivos propios. Estos mecanismos compositivos se evidencian muy especialmente cuando se considera la presencia del auditorio interno del falso relato. Así, el poeta adecua el contenido de las mentiras cretenses a las intenciones que tiene o a los sentimientos que desea provocar el personaje de Odiseo en el marco de dicho auditorio. Por otro lado, hacer ingresar la tradición oral de una *Odisea* alternativa a la obra homérica bajo el estatus de una mentira le permite al poeta jugar con los conocimientos de la audiencia de la performance. Dichos conocimientos también provocan reacciones particulares en cada contexto, que van desde un guiño cómplice entre el auditorio y Atenea-pastor hasta la generación de expectativas en torno a las distintas *anagnóriseis* que presenta el poema.

²⁶ Cfr. Harsh (1950); Amory (1963); Russo (1982); Winkler (1990); Scodel (2001); Heitman (2005); Vlahos (2011); Loudon (2011); Reece (2011); Levaniouk (2010), entre otros.

REFERENCIAS

- AMORY, Anne. The Reunion of Odysseus and Penelope. En: TAYLOR, Charles Henry (Ed.). *Essays on the Odyssey. Selected Modern Criticism*. Bloomington: University of Indiana Press, 1963, p. 100-136.
- AUSTIN, Norman. *Archery at the Dark of the Moon: Poetic Problems in Homer's Odyssey*. Berkeley: University of California Press, 1975.
- DANEK, Georg. *Epos und Zitat. Studien zu den Quellen der Odyssee*. Viena: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998.
- DOHERTY, Lilian. *Performance Dynamics and the Internal Audiences of the Odyssey*: disponible en: <<https://www.didaskalia.net/issues/vol3no3/doherty.html>>. Consultado el: 21 Abril 2018.
- EMLYN-JONES, Chris. "True and Lying Tales in the 'Odyssey'". *The Classical Association*, v. 33, n. 1, p. 1-10, Apr. 1986.
- FINKELBERG, Marguerite. Oral formulaic tradition and the individual poet. In: MONTANARI, Franco; RENGAKOS, Antonios; TSAGALIS, Christos (Ed.). *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2012, p. 73-82.
- FOLEY, John Miles. *The Theory of Oral Composition: History and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- FOLEY, John Miles. *Traditional Oral Epic: The Odyssey, Beowulf, and the Serbo-Croatian Return Song*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- FOLEY, John Miles. *Homer's Traditional Art*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1999.
- HAFT, Adele. Odysseus, Idomeneus and Meriones: The Cretan Lies of "Odyssey" 13-19. *The Classical Journal*, v. 79, n. 4, p. 289-306, Apr.-May 1984.
- HARSH, Philip. Penelope and Odysseus in *Odyssey* XIX. *The American Journal of Philology*, v. 71, p. 1-20, 1950.
- HEITMAN, Richard. *Taking Her Seriously: Penelope & the Plot of Homer's Odyssey*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.
- LEVANTOUK, Olga. *Eve of the Festival: Making Myth in Odyssey 19*. Hellenic Studies 46. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University, 2010.
- LORD, Albert. Homer and Huso II. Narrative Inconsistencies in Greek and Southslavic Heroic Song. *Transactions of the American Philological Association*, v. 69, p. 439-445, 1938.
- LORD, Albert. *The Singer of Tales*. Cambridge MA: Cambridge University Press, 1960.
- LORD, Albert. *Epic Singers and Oral Tradition*. London: Cornell University Press, 1991.
- LOUDEN, Bruce. Is There Early Recognition between Penelope and Odysseus?: Book 19 in the Larger Context of the 'Odyssey'. *Classical Literature*, v. 38, p. 76-100, March 2011.
- Classica*, v. 31, n. 1, p. 25-42, 2018

- NAGY, Gregory. *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore: the John Hopkins University Press, 1979.
- NAGY, Gregory. *Homeric Questions*. Texas: University of Texas Press, 1996.
- NOTOPOULOS, James. Studies in Early Greek Oral Poetry. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 68, p. 1-77, 1964.
- PARRY, Milman. *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. In: PARRY, Adam (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 1971.
- REECE, Steve. Penelope's 'Early Recognition' of Odysseus from a Neoanalytic and Oral Perspective. *Classical Literature*, v. 38, p. 101-117, March 2011.
- REECE, Steve. The Cretan Odyssey: A Lie Truer Than Truth. *The American Journal of Philology*, v. 115, n. 2, p. 157-173, Summer 1994.
- RICHARDSON, Scott. Truth in the Tales of the "Odyssey". *Mnemosyne*, v. 49, n. 4, p. 393-402, Sep. 1996.
- RUSSO, Joseph. Interview and Aftermath: Dream, Fantasy, and Intuition in *Odyssey* 19 and 20. *The American Journal of Philology*, v. 103, p. 4-18, 1982.
- RUSSO, Joseph; FERNÁNDEZ GALIANO, Manuel; HEUBECK, Alfred (Ed.). *A Commentary on Homer's Odyssey III. Books XVII-XXIV*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1992.
- SCODEL, Ruth. The Suitors' Games. *The American Journal of Philology*, v.122, p. 307-327, 2001.
- STALLBAUM, Gottfried. (Ed.). (*Parekbolaí*) *Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis: Commentarii ad Homeri Odyssea*. Leipzig: Weigel, 1826. v. II.
- TRAHMAN, Carl. Odysseus' Lies ("Odyssey", Books 13-19). *Phoenix*, v. 6, n. 2, p. 31-43, Summer 1952.
- TSAGALIS, Christos. Deauthorizing the Epic Cycle: Odysseus' False Tale to Eumaeus (*Od.*14.199-359). En: MONTANARI, Franco; RENGAKOS, Antonios; TSAGALIS, Christos (Ed.). *Homeric Contexts: Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*. Berlin/Boston: De Gruyter, 201. p. 309-346.
- VLAHOS, John. Homer's 'Odyssey': Penelope and The Case for Early Recognition. *Classical Literature*, v. 38, p. 1-75, March 2011.
- VON DER MÜHLL, Peter (Ed.). *Homeri Odyssea*. Basilea: Helbing & Lichtenhahn, 1964.
- WEST, Stephannie. An alternative *Nostos* for Odysseus. *Liverpool Classical* 6, p. 169-175, Monthly, 1981.
- WINKLER, John. Penelope's Cunning and Homer's. In: WINKLER, John (Ed.). *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York: Routledge, 1990. p. 129-161.
- WOODHOUSE, William John. *The Composition of Homer's Odyssey*. Oxford: Oxford University Press, 1930.

CONTEMPLAÇÃO E MARAVILHAMENTO: LIMITES DA CAUSALIDADE EM PLATÃO, FELICIDADE E PRAZER EM ARISTÓTELES, TRANSCENDÊNCIA E EMANAÇÃO EM PLOTINO

Jean Felipe de Assis*

* Doutor em Filosofia e História das Ciências, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
jeanfeli@hcte.ufrj.br

Recebido em: 30/01/2018

Aprovado em: 30/04/2018



RESUMO: Os variados contextos históricos e intelectuais nos quais o termo contemplação (*theōria*) se apresenta no mundo antigo propiciam diferentes entendimentos sobre as relações entre os discursos filosóficos, místicos e religiosos. A investigação das causas – *aitiai* – e das coisas em si – *ousiai* – pode ser avaliada por meio de algumas noções a respeito do ato contemplativo em autores selecionados. Desta maneira, revisam-se algumas premissas das implicações filosóficas da noção de contemplação a partir de textos específicos de Platão, de Aristóteles e de Plotino. No primeiro, a relação entre os sentidos e a Ideia na formação das mais variadas *epistēmai* possui na *theōria* a sua base de argumentação, tornando manifesta a expressão do Bem, conforme a Alegoria da Caverna na *República* e a inexpressabilidade da *ousia* na *Carta VII* salientam. No caso aristotélico, a contemplação se assemelha a um princípio unificador, pelo qual conhecimento, prazer, felicidade e aplicações éticas se relacionam e encontram sua sustentação. No pensamento de Plotino, o desejo por transcendência, a partir da contemplação do Bem e da emanação do Uno, encontra-se presente em todos os seres. Conclui-se, durante esta breve exposição da noção de contemplação nos três autores supracitados, que o princípio de causalidade, implícito e explícito em suas discussões metafísicas, possui em si algo evasivo, o qual somente pode ser eliminado por um sentimento que integre elementos distantes das ambições técnicas. Tais constatações, portanto, enfatizam a imperativa investigação do *maravilhamento* para o pensamento humano.

PALAVRAS-CHAVE: Contemplação; Platão; Aristóteles; Plotino.



CONTEMPLATION AND WONDERMENT:
LIMITS OF CAUSALITY IN PLATO; HAPPINESS
AND PLEASURE IN ARISTOTLE, TRANSCENDENCE
AND EMANATION IN PLOTINUS

ABSTRACT: Different understandings of the relationships between philosophical, mystical, and religious discourses are possible in the varied historical and intellectual contexts wherein the term contemplation (*theoria*) appears in the ancient world. The investigation of *causes* and the *things themselves* - *ousia* – are in the core of the contemplative attitude in selected authors. Therefore, important philosophical implications related to term *theoria* are under scrutiny in some specific texts of Plato, Aristotle, and Plotinus]. In the first, relationships between the *senses* and the *Idea* permeate the most varied *epistemai*, having the contemplation as a solid argumentative ground as well as manifesting and expressing the Good – according to the Allegory of the Cave in the *Republic* and the inexpressibility of *ousia* in *Letter VII*. In the Aristotelian corpus, contemplation is a unifying principle, by which knowledge, pleasure, happiness and ethical demands integrate intellectual foundations. In the thought of Plotinus, the desire for transcendence, towards the contemplation of the Good and through the emanation of the One, is present in all beings. The principle of causality, implicit and explicit in the metaphysical discussions of these three authors, has in itself something evasive, which can only be evaded by a feeling that integrates human intellectual ambitions beyond their technical results. This, therefore, emphasizes the imperative investigation of wonder for human thought.

KEYWORDS: Contemplation; Plato; Aristotle; Plotinus.

Caracterizada por sua atitude e também por seus objetos, *theoria* é por excelência a atividade contida em si mesma. Não é apenas feita para o seu próprio bem, mas é completa em seu próprio exercício. Não há um desdobramento de estágios, não há um desenvolvimento de consequências a partir de algumas premissas. Ela é inteira e perfeitamente alcançada no próprio ato (1177b1-5). O contemplador não está mais interessado em explicar do que na nobreza e na serenidade.¹

Um estudo etimológico do termo *contemplação* mostra as múltiplas aplicações desta e de outras palavras associadas à mesma raiz. Trata-se de uma vasta rede de significados, abrangendo áreas da mística, da religião, da ética, da epistemologia, da estética e outras. O termo grego que comumente se traduz por *contemplação* é *theoría*,

¹ Characterized by its attitude as well as by its objects, *theoria* is the self-contained activity par excellence. Not only it is done for its own sake, but it is complete in its very exercise: there is no unfolding of stages, no development of consequences from premises. It is fully and perfectly achieved in the very act (1177b1-5). The contemplator is no more interested in explaining than he is in nobility or serenity (Rorty, 1978, p. 344-345).

o qual encerra as seguintes conotações: *ver, observar, estar em ou ser parte de*. As mais comuns e prováveis traduções para *theōria* designam um olhar em direção a algo, ou seja, transmitem uma intencionalidade para o ato de observar. Como há diferentes considerações semânticas que podem ser associadas aos verbos gregos *blēpō* e *horáō*, que designam a ação de ver, o termo *theōria* pode ser associado ao ato de observar atentamente (Bailly, 1969, p. 155; p. 623; Liddell e Scott. 1996, p. 318; p. 1244).

O termo latino para contemplação é *contemplatio* e também conota uma observação cuidadosa ou um olhar com intencionalidade precisa. De *contemplor*, pode-se deduzir o sentido de um olhar rigoroso, um exame cauteloso por meio da vista, ser um espectador e ponderar.² Há claras conotações a um estudo árduo ou consideração rigorosa no uso dos termos relacionados à contemplação na língua latina. O contemplador é, portanto, aquele que observa, analisa, estuda. Deve-se ponderar ainda a respeito do sentido literal do termo que denota uma ideia de criar um espaço para observação, incluindo a perspectiva religiosa do mesmo. De fato, o prefixo *cum*, juntamente ao substantivo *templum*, expressa uma noção de lugar, visto que tal prefixo pode indicar: alocação ou simultaneidade; uma ação conjunta; uma ideia de fechamento ou continente.³ Sabe-se que *templum* é um espaço no qual os líderes religiosos realizam diversos rituais, incluindo a observação das circunstâncias presentes para um entendimento a respeito do possível.⁴

De um ponto de vista etimológico, portanto, contemplação pode ser associada ao ato de observar atentamente que ocorre depois de um processo de separação ou esforço. Tal procedimento é facilmente constatado na dialética platônica, na ética aristotélica ou na noção de *Intelecto* em Plotino. As raízes gregas e latinas do termo indicam um determinado espaço separado para a epifania ocorrer. As ideias associadas à irradiação, brilho ou iluminação acentuam tanto o objeto contemplado quanto o sujeito que almeja o ato de contemplar. Do ponto de vista antigo, o ato contemplativo exige um esforço e estabelece uma diferença entre aquilo que se contempla e as percepções anteriores a este ato.

Conforme indicado na exposição etimológica, contemplação é uma atividade mental em relação a um determinado objeto. Para Platão, Aristóteles e Plotino, somente por meio da contemplação é possível falar de uma correta apreensão dos objetos na mente humana. A relevância desta noção filosófica pode ser atestada nas seguintes passagens: na alegoria da caverna platônica (Platão, *Rep.* VII, 417); na ideia aristotélica de que o ser humano é um ser contemplativo e, portanto, o mais feliz de todos os seres (Aristóteles, *Et. Nic.* X, 7-9); do ponto de vista metafísico, Aristóteles afirma que o conhecimento por meio da contemplação é aquele que trata da natureza (*phýsis*), da substância (*ousía*) e das causas (*aitiai*) e se sustenta por si (Aristóteles, *Met.* I.2 982a 29ss). Conclui-se, ao ler tais passagens, que na filosofia grega

² *Oxford Latin Dictionary* (OLD), 1968, p. 426-427.

³ Tal prefixo também expressa simultaneidade, ação conjunta, conexão, complemento, além das ideias de intensidade e continente (OLD, p.383).

⁴ Gradativamente, o termo *templum* passa a designar um local de culto. A raiz *tem-* indica um corte ou uma separação, entendendo-se *templum* como um lugar especialmente separado no qual a divindade apareceria, sendo associado, portanto, à casa dos deuses (OLD, p. 1914-15; de Vann. 2008, p. 610-611).

do período clássico há aqueles que acreditam que o ser humano possa ter um conhecimento além das opiniões comuns provenientes dos sentidos para se discutir a origem daquilo que existe e seus respectivos efeitos e causas. O ser humano encontra prazer e auto realização no ato contemplativo, do ponto de vista pessoal e social.

Plotino, por sua vez, afirma que todas as coisas são provenientes do ato contemplativo (Plotino, *En.* III.8). Tal assertiva se baseia na concepção platônica de que o Bem se encontra no centro de todas as coisas. Assim, Plotino pode afirmar que o princípio intelectual necessita do Bem, mas o Bem não necessita de coisa alguma. O ser humano sempre almeja o Bem – ou sua contemplação –, o qual tem sua imagem formada na mente quando o intelecto a ele se dirige. Desta maneira, de acordo com Plotino, o *Intelecto* contempla o Bem e forma uma imagem na mente humana, ou seja, o *Intelecto* em estado de *maravilhamento* é capturado pelo Bem. Por este argumento, Plotino deseja preservar o Bem como a causa primeira e eficiente da imagem produzida por meio do *Intelecto*. Por fim, a relação entre o Bem e o Intelecto em Plotino possui consequências *centrípetas* e *centrífugas* do ponto de vista metafísico, pois há uma clara *diferença ontológica*⁵ a separar o Intelecto e o Bem; porém, ao mesmo tempo, o ato contemplativo possibilita uma aproximação.

Diante das inúmeras tradições a respeito da contemplação, é possível perceber uma intensa relação entre as perspectivas filosóficas, místicas e religiosas no mundo antigo e uma correlação entre o razoável e o racional. Deste modo, os diversos contextos históricos que propiciam as produções intelectuais relativas ao termo indicam uma iluminação, ou epifania, a ocorrer em determinados espaço e tempo especialmente designados para o ato contemplativo.

SENSIBILIDADE, IDEIA, EPISTÊME E THEORÍA EM PLATÃO: A INEXPRESSABILIDADE DA SUBSTÂNCIA E A MANIFESTAÇÃO DO BEM

Na *Carta Sete*, a tradição platônica registra que há três elementos essenciais para uma *epistêmê*: o nome, a definição e a imagem (Platão, *Carta VII*, 242a). Diversos paralelos podem ser encontrados em outros diálogos, como os que seguem: a importância dos nomes no *Crátilo*;⁶

⁵ O termo *diferença ontológica* foi usado por Martin Heidegger para distinguir o Ser e os seres, ou seja, buscava o filósofo da floresta uma categoria para tratar das distinções existentes entre as coisas que se apresentavam à percepção e a coisa em si mesma. Deste modo, apenas enfatiza uma relação tratada à exaustão por inúmeras perspectivas filosóficas (Heidegger, 1975, p.1-23; Nicholson, 1996, p. 357-374).

⁶ As discussões a respeito das origens das palavras, em seus usos e em seus contextos pragmáticos, conduz o diálogo em questão a indagar sobre o processo de criação e recepção artística, investigando a relação entre a linguagem e o ser expresso por esta. Sócrates conclui ao diálogo dissociando o ser das coisas e o nome a elas atribuídos; todavia, a associação entre as palavras e as coisas é ainda mais difusa devido à tradição, recepção e recriação das palavras. Deve-se, portanto, iniciar uma profunda investigação com aquilo que nos é dado para alcançar o Bem, a Beleza e a Verdade em si mesmas (Platão, *Crat.*434a-440e).

a escrita no *Fedro*;⁷ questões políticas nas *Leis* e na *República*.⁸ Todavia, de acordo com a *Carta Sete*, temos que o *nome* afirma a existência de alguma coisa sem uma clara noção do que tal coisa seja; por sua vez, a definição é uma construção linguística que delimita o nome de acordo com algumas noções particulares; por fim, a imagem é entendida como um exemplo concreto da Ideia, e.g., aquilo que é desenhado no caso do círculo (Platão, *Carta VII*, 242b-d). Somente quando estes três elementos são efetiva e claramente discutidos é possível tratar de uma *epistémē* particular. Todavia, esta tradição platônica ressalva que a relação entre aquilo que pode ser conhecido e o ser real ou verdadeiro é obscura, sendo somente obtida por meio da contemplação. Ao analisar as obras platônicas, Victor Goldschmidt afirma que estes quatro termos – o *nome*, a *definição*, a *imagem* e a *epistémē* – estão inevitavelmente conectados com a ilusão dos sentidos e com a opinião falsa; com a ignorância humana diante das aporias do saber; com a reminiscência que fornece o conhecimento, ainda que o objeto de conhecimento por si permaneça no obscurecimento; e, finalmente, com a *epistémē* genuína, que possibilita o saber seguro (Goldschmidt, 2002, p. 40-52).⁹

Diante do exposto, conclui-se que, nesta corrente interpretativa, a dialética platônica é um constante movimento de ascensão à Ideia contemplada e de retorno ao sensível. Ainda

⁷ A pergunta platônica a respeito daquilo que torna a arte da escrita apta, ou não suficientemente, para o pensamento filosófico possui inúmeras consequências para o desenvolvimento das teorias da Academia, visto que tais escritos não necessariamente refletem um conhecimento genuíno, mas são meras repetições (Platão, *Fed.* 274-278b). Pode-se conjecturar a respeito da relação necessária entre o filósofo e aquilo que deseja conhecer, não apenas um artifício mimético de apreensão e expressão.

⁸ A crítica aos poetas ao final da *República* torna a questão de um conhecimento genuíno e de uma ação autêntica na *pólis* o centro do filosofar. Não se trata de uma expulsão de todos os poetas, como não se trataria de uma abolição da escrita no *Fedro*, visto que o próprio autor segue a escrever, mas de um tipo de poesia e um tipo de escrita que não possibilita a reflexão necessária sobre o Ser (Platão, *Rep.* X. 495a-621d). Nas *Leis*, tal concepção passa a descrever o governante e o filósofo ideais, os quais tendem a convergir, sobretudo devido ao alto valor do conhecimento teórico a partir do qual as leis podem ser implementadas nas relações entre arte, conhecimento, religião e política. Neste contexto, as virtudes, vistas como excelências a serem cultivadas pelo pensamento racional, podem florescer em sua unidade (Platão, XII, 961a-967).

⁹ A contemplação, portanto, relaciona-se com a Ideia e com o bem viver, visto que não se refere a um saber desconectado com o mundo, mas inserido em todas as atividades humanas. A escolha e a especulação a respeito da *theória* se inserem em um momento de transição entre os diálogos aporéticos e aqueles que assumem uma posição definitiva sobre a Ideia e, portanto, encontram-se associados às explicações, aos desenvolvimentos e aos usos do método dialético (Goldschmidt, 2002, p.26-27). De fato, ao sustentar seu argumento nas obras de A. J. Festugière e R. Schaerer, Victor Goldschmidt considera as implicações práticas do pensamento socrático descrito nas obras de Platão e Xenofonte (96), sobretudo pelo duplo movimento de ascensão à ideia e descenso ao sensível para a correta interpretação da *epistémē*. No primeiro autor, a *theória* é entendida como condição para a *epistémē* (Festugière, 1975, p. 210-213), tendo em vista a alma, a reminiscência, a apreensão da coisa em si, a apreensão sinótica entre sensível e ideal para a compreensão do Múltiplo no Uno e o Uno no Múltiplo (Festugière, 1975, p. 195-196).

que esta metodologia platônica aspire ao objeto em si (*ousía*), passível de ser contemplado, este sempre escapa às delimitações humanas. Deste modo, definições e *epistémαι* nunca são plenamente obtidas, pois o intelecto (*noús*) sempre se aproxima do objeto desejado sem obter um conhecimento real deste ser.¹⁰ Segue a conclusão presente na *Carta Sete*:

E o mesmo ocorre em relação às figuras retilíneas e circulares, as cores, o bem, o belo e o justo, e em relação a todo o corpo artificial e natural, ao fogo, à água e a todas essas coisas, acerca de todo ser vivo e dos caracteres nas almas, e acerca de todas as ações e paixões. Pois desses, caso alguém não compreenda os quatro elementos, de um modo ou de outro, jamais será completamente partícipe do saber do quinto (Platão, *Carta VII*, 242d-e).

Tais reflexões indicam a necessidade da existência de um objeto para a apreensão, mas também uma intelectualidade que relacione objeto e pensamento, conforme os princípios de adequação em Descartes, Spinoza e Leibniz.¹¹ No *Fédon*, por exemplo, a tradição platônica¹² questiona a existência da coisa em si (*ousía*), do Vero, do Belo, do Bom (Platão, *Fed.* 66a-99).

¹⁰ Os paralelos com as inúmeras tradições filosóficas ocidentais são evidentes, desde o pensamento de uma filosofia negativa no helenismo, passando pelas tradições medievais e pelo pensamento de René Descartes e Immanuel Kant: a *imprescindibilidade* do ser é somente igual à sua *inexpressabilidade* nas diversas expressões humanas.

¹¹ Conforme pode ser ilustrado pelo pensamento cartesiano, deseja-se iniciar o pensar com as características evidentes, eliminando gradativamente as pré-concepções a respeito de todas as coisas. Entretanto, a junção entre as realidades físicas e metafísicas são necessárias para o estabelecimento da crença, da certeza e do discurso seguro (Cottingham, 1993, p. 30-31). As pesquisas a respeito da ontologia no período medieval são recebidas pelo pensamento de Descartes, Spinoza e Leibniz a partir da noção de adequação, sobretudo devido ao princípio de causalidade e à existência de uma causa primeira. Deve-se também incluir a relação entre o intelecto e a coisa percebida, conforme algumas correntes fenomenológicas enfatizam; por fim, pode-se investigar as raízes de diferentes concepções a respeito da verdade como adequação, as quais podem servir para o esquecimento de uma distinção ontológica, conforme pode ser ilustrado pelo pensamento de Martin Heidegger (Mora, 2004, p. 61-62).

¹² A crítica textual nos diálogos de Platão nos alerta para a diversidade de referências e intertextualidades ao longo do *corpus* deste filósofo antigo. Inúmeras são as teorias propostas para datar e contextualizar tais diálogos, as quais se deparam com inevitáveis questões históricas e literárias, sobretudo na impossibilidade de conciliar críticas textuais de manuscritos específicos com o desenvolvimento intelectual do filósofo, com suas práticas verbais e escritas ou ainda com os processos de recepção e de edição dos diálogos nos primeiros anos da Academia (Zeller, 1888, p. 14-91; p. 92-119). As doutrinas não escritas corroboram tais indagações ao sustentarem que alguns ensinamentos estariam reservados apenas à oralidade, as escolas de Tübingen e de Milão são exemplos significativos de algumas consequências diretas desta posição (Perine, 2011, p. 27-33; Lopes e Cornelli, 2016, p. 271-277). Além de caracterizações de estilo e do desenvolvimento cronológico dos escritos, deve-se considerar a polifonia e a diversidade de posições na Academia e nos círculos de recepção, leitura e coleção dos diálogos (Clay, 2000, p. 156-163; Soares, 2016, p.72-73). Neste sentido, o uso do termo tradição platônica se refere a diferentes vozes dentro do processo formativo dos textos canônicos, as quais

A conclusão é que tais perspectivas não são acessíveis aos humanos por meio de nossos sentidos. Há a ideia de uma preparação para um modelo mais preciso de investigação, concluindo que um entendimento a respeito das coisas em si somente poderia ser obtido pelo intelecto independente dos sentidos. O corpo confunde a alma, prevenindo os humanos de observarem a verdade. Deve-se, portanto, lutar contra os sentidos e o próprio corpo para contemplar aquilo que existe em si e por si mesmo.¹³ Tal tese sustenta e é sustentada pela afirmação de que a *ousía* somente pode ser contemplada pela alma, sendo impossível obter um conhecimento puro e seguro por meio do corpo. Um corolário imediato de tais afirmações é a aceitação de que somente seria possível um conhecimento puro após a morte, quando há uma separação entre o corpo e a alma. Esta outra tradição platônica sustenta, inevitavelmente, que o treinamento filosófico está associado diretamente à aceitação da morte como condição positiva, visto que as limitações do corpo não mais existiriam. No contexto do diálogo, a ironia platônica nos conduz ao paradoxo existente entre Sócrates ser o filósofo ideal e haver a possibilidade de ele temer a morte.¹⁴

A separação entre corpo e alma se relaciona diretamente com a existência do Vero, do Belo e do Bem, mas, acima de tudo, com a impossibilidade de contemplação destes por meio dos sentidos corporais. Preparação e investigação são necessárias para a contemplação, conforme segue:

E também o belo em si e o bem?

Também.

E algum dia já percebeste com os olhos qualquer deles?

Nunca – respondeu.

Ou por intermédio de outro sentido corpóreo? Refiro-me a tudo: grandeza, saúde, força e o mais que for, numa palavra: à essência de tudo o que existe, conforme a natureza de cada coisa. É por intermédio do corpo que percebemos o que neles há de verdadeiro, ou tudo se passará da seguinte maneira: quem de nós ficar em melhores condições de pensar em si mesmo o mais exatamente possível o que se propõe examinar, não é este que estará mais perto do conhecimento de cada coisa? Ou não? (Platão, *Fed.* 65c-66e).

não necessariamente se referem a situações históricas específicas do filósofo, mas se inserem na formação, revisão e edição dos diálogos.

¹³ A percepção (*aísthēsis*) é comumente vista em oposição às Ideias e, portanto, associada à *dóxa* e não à *epistēmē*. Todavia, a diversidade de usos ao longo dos diálogos platônicos é facilmente constatada, sobretudo pela relação com a cognição pelos sentidos e pela afecção (Peters, 1983, p. 23-24). De fato, a ambiguidade platônica a respeito da *aísthēsis* perpassa inúmeros diálogos no decorrer do desenvolvimento intelectual das teses platônicas, e.g. *Teeteto*, *Timeu* e *República* (Cooper, 1970, p. 145-146; Silverman, 1990, p. 148-153).

¹⁴ A aceitação da morte é um tema desenvolvido na *Apologia de Sócrates*, especialmente a partir das consequências de um agir ético diante da contemplação do Bem (Platão, *Apol.* 29b-30c).

Há aquilo que não pode ser entendido pelos sentidos ou opiniões comuns. Um método correto que não apreenda a coisa em si é necessário, pois fornece à mente humana (*noûs*) uma aproximação por meio da contemplação. De acordo com a Alegoria da Caverna, a contemplação ocorre por um árduo esforço dentro daquilo que é possível ser conhecido; quando se contempla o objeto do desejo, encontra também as causas do Belo, do Vero e do Bom. Ao usar toda a carga semântica presente no termo *theōria*, brevemente sinalizada nas questões etimológicas, o texto platônico afirma que o objeto desejado irradia, sendo a fonte de todas as coisas no reino do visível. Torna-se evidente uma discussão a respeito dos elementos retóricos associados à escolha do Bem como objeto do desejo filosófico na *República* platônica, sobretudo, diante das conseqüências pragmáticas na audiência e no contexto do período clássico.¹⁵ Todavia, duas características distintas são possíveis de serem enumeradas no que tange ao ato contemplativo: a contemplação produz os meios necessários para o entendimento, sendo a fonte para o reino do visível, conforme a analogia com a luz; esta fonte é a causa do Vero, do Belo e do Bom. Segue o argumento platônico na Alegoria em questão:

Meu Caro Gláucon, este quadro – prossegui eu – deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública (Platão, *Rep.* VII, 517 b-c).

De acordo com Sócrates é impossível saber se o visível e seus modos de apreensão são verdadeiros, mas, de acordo com o mesmo, o Bem é o último a ser visto e alcançado. A despeito da importância pragmática que impulsiona o tratamento do Bem neste trecho da *República* platônica, observa-se como há um último estágio no ato contemplativo que pode

¹⁵ Ao se observar a narrativa da *República* e das *Leis*, deve-se perguntar a respeito do efeito em todos os ouvintes ou leitores destes textos, em especial como agir de acordo com o Bem. As críticas platônicas a respeito de uma separação entre o conhecimento filosófico e o bem viver já nos alertam para a resposta da audiência implícita no diálogo. Todavia, as teorias do efeito para as interpretações textuais nos auxiliam grandemente no entendimento a respeito das relações estéticas fornecidas pela dramaticidade e seus resultados pragmáticos nos textos platônicos (Cotton, 2014, p. 32-57). O mesmo processo deve ser observado nas relações existentes entre os entendimentos de *mimesis* na *Poética*, *Retórica* e *Política* aristotélicas, i.e., seus pressupostos estéticos, lógicos e éticos em profunda conexão com seus contextos particulares de produção.

ser diretamente associado ao Vero e ao Belo. Em outras palavras, ao se distanciar do debate ético-político de organização da *pólis*, é possível uma generalização do entendimento de Bem presente no diálogo para as esferas do Belo e do Vero, estes que também se encontram “nos limites do cognoscível”. Todavia, neste trecho em destaque, entende-se que a ideia de Bem seria a causa do Justo e do Belo; assim também somente por meio da contemplação deste Bem se agiria corretamente na vida pública e privada. Na presente interpretação desta Alegoria, deseja-se enfatizar a força do Sol, a qual pode ser confundida com uma grande fogueira no exterior da caverna, mas foca-se também no *maravilhamento* a impulsionar a subida em direção ao ser luzente.

Faz-se necessária uma relação coerente, coesiva e consistente de nossas relações com aquilo que nos maravilha no mundo, algo incondicional e sem o qual não há pensamento. Há uma força coerciva no ato contemplativo que simultaneamente ao se revelar disponibiliza as bases para nossa reflexão. Visto que a coisa em si nunca é apreendida, o infinito parece uma fascinante e interessante imagem para aquilo que não pode ser compreendido, ou seja, aquilo que não pode ser reduzido a meras *de-finições*. A contemplação requer elementos que se encontram distantes de nexos causais, sendo facilmente associada a modelos intuitivos,¹⁶ os quais se sustentam em diversos modos de recepção por meios interpretativos e requerem inúmeras expressões no mundo.

A ambição platônica descrita na *República* revela uma tendência metafísica que deseja explicar o mundo como um reflexo do movimento humano em direção à Ideia que se manifesta em diferentes formas e tipos, possuindo a Ideia de Bem posição central. Tal busca permeia os textos aristotélicos e o pensamento de Plotino. Ademais, em uma interpretação fenomenológica, pode-se conjecturar a respeito do *maravilhamento* ou das condições que

¹⁶ A diversidade de entendimentos a respeito da noção de intuição deve ser salientada, ainda que não exista a pretensão de esgotar todos os significados do termo. Neste contexto, refere-se a todos aqueles pensadores que procuram rejeitar a intuição por um modo de expressão racional que elimine as incertezas absolutamente. Julga-se que tais intentos, tanto de uma certeza absoluta mas também de uma eliminação dos processos intuitivos, são criações artificiais que não correspondem ao todo da racionalidade humana. Para tanto, afirma-se a correlação entre racionalidade e razoabilidade. A intuição possui inúmeros paralelos na história da filosofia, e.g., as opiniões a serem superadas pela *epistémé* nos diálogos platônicos ou a recepção fenomenológica para a consciência. Entende-se, portanto, que a intuição possui grande validade epistemológica, ainda que esta noção deva ser mais bem estudada para as diversas áreas do saber e os diversos modos do entendimento humano (Benacerraf, 1973, p. 661-679). Ao mostrar o desejo de Hilbert em explicar as intuições matemáticas por um processo racional, observa-se como a relação com o mundo exterior e as delimitações do contexto são necessárias para o entendimento da intuição, ainda que não satisfaçam nosso desejo crítico. Gödel também credita algo à intuição para a constituição dos axiomas, que ele acreditava poderem ser mais bem investigados pelos estudos fenomenológicos de Edmund Husserl (Gödel, 1983, p. 470-485; Gödel, 1961, p. 375-387). Discutem-se as diversas concepções a respeito da intuição no pensamento contemporâneo, incluindo os modos de justificação e as dúvidas inerentes à subjetividade humana (Chudnoff, 2011, p. 625-654).

possibilitem a apreensão do Bem e sua expressão enquanto Ideia. Tal atitude inter-relaciona a subjetividade e os objetos ideais na constituição da intelectualidade humana.¹⁷

FELICIDADE, ÉTICA, PRAZER E CONHECIMENTO: A CONTEMPLAÇÃO COMO UM PRINCÍPIO UNIFICADOR NO PENSAMENTO ARISTOTÉLICO

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, afirma que a felicidade (*eudaimonía*) consiste em agir de acordo com a *areté*. Consequentemente, a felicidade genuína deve ser relacionada com a mais alta excelência, a qual consiste no conhecimento daquilo que é nobre e divino, ocorrendo somente por meio da contemplação. Ao combinar satisfação pessoal e realização social, o Estagirita situa a contemplação no centro do pensamento filosófico que discute as bases éticas e as implicações para a vida prática. Visto que um elemento de prazer deve existir na noção aristotélica de felicidade e viver de acordo com a sabedoria é a atividade humana mais aprazível, somente por meio do conhecimento filosófico podem os humanos obter um prazer puro e permanente. Assim, como o intelecto (*noús*) é a mais alta perspectiva para a vida humana, e deve continuamente lidar com os assuntos mais elevados passíveis de serem conhecidos, a contemplação é a mais digna e elevada atividade humana, ocorrendo de maneira ininterrupta e contínua.

Por conseguinte, devido a esta construção hierárquica baseada no *noús*, Aristóteles pode afirmar que a contemplação é uma divina fonte de felicidade para os humanos. Animais não possuem felicidade, pois não podem contemplar por meio da plena capacidade intelectual. Deste modo, constata-se que a felicidade é uma consequência direta de uma vida contemplativa. Ninguém pode ter uma experiência contemplativa durante todo o tempo no mundo, uma vez que há um esforço necessário para se obter esta experiência, sendo, portanto, algo distante de uma chamada atitude natural.¹⁸ A vida prática e a contemplação possuem uma relação de mediação, na qual há um mútuo suporte (Rorty, 1978, p. 358).

¹⁷ Abdul Rahim Afaki, por exemplo, estuda a reinterpretação de Heidegger da alegoria da caverna, explorando as metáforas na narrativa platônica de que este faz uso para o entendimento do *Lebenswelt* e compara com a recepção de Gadamer das ideias presentes no mesmo texto platônico. Para tanto, retrata brevemente a filosofia transcendental husserliana e comenta os textos dos outros filósofos contemporâneos sobre a questão, os quais acredita serem superinterpretações do texto antigo, visto que ao invés de propor uma ascendência em direção ao mundo, seja o *Lebenswelt* em Heidegger ou a tradição em Gadamer, associam-se à realidade retratada pela caverna em si, ou seja, ambos “colocam o sol na caverna”. Tal análise precisa ser vista com muitos cuidados, pois os pressupostos destas duas tradições desejam retratar um entendimento dos textos platônicos que impossibilite a distinção entre o exterior e a caverna, e ao mesmo tempo exigem que a diferença ontológica seja preservada, como condições para a transcendência ocorrer no mundo (Afaki, 2014, p. 111-134).

¹⁸ A relação entre as propostas fenomenológicas e a atitude natural são múltiplas e possuem inúmeros desdobramentos, e.g., a relação entre a possibilidade do entendimento da coisa em si, após as suspensões do juízo e as reduções na consciência em Husserl, ou a finitude existencial proposta por Heidegger, que ao mesmo tempo pondera sobre a destruição das tradições, mas observa a inexorabilidade de pertencimento do mundo. O pensamento de Husserl possui inúmeras transformações ao longo

Aristóteles afirma que a sabedoria se dirige às primeiras causas e suas origens (Aristóteles, *Met.* I.2 982a). E enumera progressivamente a busca por estes primeiros princípios: ausência de percepção; experiência sensível; o trabalho artesanal conforme atestado pela *tékhnē* e *poiēsis*; o mestre artesão; e a arte contemplativa. Por sua vez, na *Ética a Nicômaco*, categoricamente enfatiza que a contemplação é o maior estágio para o conhecimento. Os humanos são aqueles que almejam a contemplação por causa de seus princípios intelectivos, associando-se, portanto, diretamente com as discussões presentes no *De Anima*. Conforme já atestado na tradição platônica, o cânon aristotélico ressalta o exame dos fundamentos e das causas do conhecimento, ou seja, deve-se gradativamente investigar as ideias universais, que estão distantes dos sentidos e se relacionam diretamente com as primeiras coisas. Destaca-se também a concepção de que é a partir das primeiras coisas e das causas – e também por meio destas – que tudo aquilo que é possível de ser conhecido se torna cognoscível. Deste modo, para que o entendimento possa existir, as causas e os princípios devem ser expostos para a instrução humana, atualizando o desejo contemplativo, o melhor, o mais prazeroso e o meio para a felicidade (Aristóteles, *Met.* I.2 982b; XXII.1072b). O estudo das causas evidencia a existência e a relação entre aquilo que suporta e promove o ato contemplativo. O fascínio do ato de conhecer produz uma coerção intelectualiva incessante em prol dos atos contemplativos.

Deve-se ter em mente a máxima aristotélica de que a mais alta sabedoria é o conhecimento das coisas e suas causas necessárias, pois, a partir de uma vida contemplativa, o objeto desejado e o fundamento das causas são mais bem expressos em termos éticos, lógicos e estéticos. O ato contemplativo não é o começo ou o fim de um método, mas se insere no meio da experiência humana no mundo. Não há uma distinção clara entre as inferências para uma abstração ou os métodos dedutivos do objeto contemplado, pois tais perspectivas estão amalgamadas em uma tensão presente no ato contemplativo. Assim, para Aristóteles, a experiência contemplativa se baseia em uma *causa material* do objeto contemplado, o qual se relaciona diretamente à *ousía*, *enéргеia* e *dýnamis*; em uma *causa formal* em que diferentes modos de ser da coisa em si – causa material – se expressam em suas potencialidades e atualidades; em uma *causa eficiente*, a qual indica um agente material e também uma *causa final*, esta que especula sobre as possibilidades teleológicas dos fenômenos. No ato contemplativo para Aristóteles, portanto, um aspecto material e um modo formal de ser são contemplados ao mesmo tempo em que uma busca por um motor eficiente e uma discussão teleológica se fazem necessárias. Por fim, a contemplação exige a existência daquilo que é contemplado – material – e a Ideia daquilo que é contemplado – formal. Não obstante, a existência das causas se baseia na contemplação, nem todas as causas são necessárias ou possuem uma implicação teleológica clara.

do tempo, associando-se, ao seu modo, a estas concepções mais restritas em seus últimos textos, sobretudo devido aos modos pelos quais a tradição e as características intersubjetivas informam a investigação. Esta pequena transformação não significa uma modificação dos propósitos de uma experiência genuína, apenas uma afirmação das mesmas em múltiplos horizontes históricos (Husserl, 2006, p. 1-42; 2012, p. 389-392).

Conclui-se que, para Aristóteles, há uma clara relação entre as causas e o ato contemplativo na investigação filosófica. Embora tais considerações também se encontrem nos diálogos platônicos, no sistema metafísico aristotélico a função de diferentes perspectivas causais auxilia de maneira clara o entendimento daquilo que é contemplado (material) e sua respectiva *Ideia* (forma), assim também o agente que faz com que a coisa seja o que é (eficiente) e a possível teleologia da coisa (final). Visto que a contemplação fornece prazer e se associa diretamente aos mais elevados estágios da atividade intelectual humana, realizações individuais e éticas são obtidas por meio da contemplação. Em outras palavras, a felicidade deve ser cultivada por meio de uma vida contemplativa, a qual, por sua vez, ambiciona ao mais alto conhecimento que é discutir as coisas, suas causas e suas origens. Conclui-se que as investigações a respeito das coisas (*ousíai*), da percepção e da expressão são necessárias; afirma-se também que um estudo das construções lógicas e *psicológicas* deve existir, conforme editado no *De Anima*, ao mesmo tempo em que estudos de suas consequências políticas e poéticas por meio da noção de *mimesis* são indispensáveis para a compreensão de uma vida contemplativa. Deste modo, as causas eficientes e finais possuem uma relação com as expressões e articulações da Ideia em seus contextos particulares.

O DESEJO POR TRANSCENDÊNCIA, A CONTEMPLAÇÃO DO BEM E A EMANAÇÃO DO ABSOLUTO UNO EM PLOTINO

Plotino afirma que a origem de todas as coisas se enraíza em atos contemplativos, os quais são necessários para o entendimento das coisas em si e suas causas (Plotino, *En.* III.8 [30] 1.1-24). A existência do Bem é uma maneira de preservar a diferença ontológica existente entre o *Uno* e o *Intelecto*,¹⁹ ao mesmo tempo em que sustenta a contemplação em si. Diferente de Aristóteles, Plotino afirma que todos os seres, racionais e irracionais, almejam contemplar. Deste modo, toda e qualquer ação representa um esforço de se obter aquilo que se deseja pelos procedimentos entendidos como contemplativos. De acordo com este pensador antigo, o princípio racional é imutável, enquanto o movimento seja determinante para o entendimento de um princípio natural.

Entende Plotino que todas as coisas são relacionadas a uma Ideia e são distintas desta, i.e., há uma semelhança *formal* e uma distinção *material* entre as coisas no mundo e a Ideia destas. Todos os atos do *lógos* são formas contemplativas que ao mesmo tempo que afirmam esta diferença ontológica também sustentam esta similaridade, incluindo a mais alta expressão do *lógos* a operar como o princípio de todas as coisas, ou o *Uno*, que somente pode ser apreendido pela contemplação (Plotino, *En.* III.8 [30] 3.1-10). Consequentemente, o ato contemplativo para Plotino nunca é passivo, permeia todas as coisas ao emanar do

¹⁹ O *Uno* representa o ideal metafísico para Plotino, conforme herdado de Platão; por conseguinte, as bases intelectivas do cosmos possuem um reflexo na mente humana. Assim, o *Uno* pode ser visto como uma base transcendental e imanente, visto que é a primeira causa dos atos contemplativos e está presente em todas as coisas. Há, portanto, a afirmação da diferença ontológica e da constante paridade ontológica de todos os seres (Bussanich, 1988, p. 1-6).

Uno. O ato de produzir algo deve ser visto como um ato contemplativo, pois, ao criar, algo se torna observável por meio da contemplação, ou seja, torna-se visível ao emanar do Princípio Racional do mundo (Plotino, *En.* III. 8 [30] 4.1-14). Por este raciocínio, Plotino pode afirmar que a natureza (*phýsis*) é tanto uma expressão como a alma de uma emanação do Uno; possuindo uma visão em si mesma das realidades últimas da realidade. Deste modo, a contemplação não é uma característica humana para explicar considerações éticas e suas aplicações na sociedade, mas uma atividade para compreender as emanações do Uno, sendo necessária para a compreensão das diversas expressões do princípio racional presente no mundo, mas também a origem daquilo que é e um modo de entender o Uno, suas emanações e as causas apreendidas pelo Intelecto humano.

Ao enraizar toda ação em um ato contemplativo, Plotino deseja afirmar que toda ação revela uma emanação do Uno e deve inserir o desejo contemplativo em todo ser pensante.²⁰ Ademais, a Ideia é feita una com a alma, visto que os objetos contemplados são apropriados pelos seres a contemplar. Deriva-se um entendimento monista²¹ da realidade em conexão com o Uno Absoluto, pois antes da possibilidade de uma contemplação do Autêntico deve existir um impulso no mundo para tal ato: uma força segundo Plotino que sempre nos remete inevitavelmente ao Uno, pois em Tudo há o Uno e este pode ser contemplado em todas as coisas. Pelo exposto, Plotino, relendo as tradições platônicas e aristotélicas, afirma o desejo de conhecer por meio do *maravilhamento*, a existência do Bem e a importância do ato contemplativo.

O ato contemplativo em Plotino revela um desejo por transcendência, pois o *Intelecto* contempla a si mesmo, tornando-se uma potência em ato: posto que toda contemplação traz consigo a diferença ontológica, o Intelecto se habilita a contemplar o Bem, mas o Bem não necessita contemplar nada além de si, tornando-se o centro de todas as coisas. Assim, Plotino combina as tradições aristotélicas e platônicas afirmando que a busca pelas causas necessita um primeiro motor imóvel e a mover todas as coisas. O Bem não necessita do Intelecto, mas este necessita do Bem e se dirige a ele por meio da contemplação. As *Formas* existem em um arquétipo do Bem quando este sobrevem ao Intelecto. Por fim, por meio da contemplação do Bem, as Ideias se tornam acessíveis ao pensamento humano em seus arquétipos e modos de entendimento.

²⁰ De fato, o Bem fornece ao intelecto o desejo por transcendência a ponto de todas as ações dos humanos e do cosmos inteiro refletirem uma força criativa de autoconhecimento e, portanto, perpassarem as emanações do Uno pela contemplação (Gatti, 1996, p. 31-34).

²¹ Entende-se por Monismo a tentativa de superar a separação existente entre o primeiro princípio e a multiplicidade em que se apresenta a realidade para o intelecto humano. No caso de Plotino, a emanação do Uno é a causa e, portanto, este é mais passível de ser compreendido mediante a contemplação do Intelecto. A inserção de uma causa eficiente no primeiro princípio assevera que o Intelecto não tem em si as causas materiais e formais para a fundamentação do cosmos (Nyvlt, 2012, p. 238-240). Tal assertiva não desconsidera a pluralidade, mas não a concebe separada das atualizações do Uno, que podem ser vistas como mediações para o entendimento (Rist, 1965, p. 340-343; Arp, 2004, p. 154-158).

Novamente se verifica como a contemplação do Bem é entendida como o princípio articulador de todo o conhecimento e o princípio gerador das formas e da Ideia. No contexto das *Enéadas* de Plotino, este argumento se sustenta na interação entre o Bem e o Intelecto. Por se encontrar na tradição neoplatônica, Plotino repercute a centralidade da ideia de Bem, embora esta possa ser entendida como uma emanção do Uno, não sendo o Absoluto em si, conforme visto na analogia da Caverna em relação ao poder do Sol. Plotino, portanto, assevera que existe uma base sólida para as investigações filosóficas: o uno absoluto; também afirma que o ser humano se orienta na direção deste objeto de desejo devido às emanções ocorridas no mundo. Todas as abstrações que anseiam a explicar algo advêm desta relação com o Uno; afirma-se, assim, o Monismo.

A eternidade se apresenta ao Intelecto e, por meio de suas imagens efêmeras, indica uma ordem racional que a tudo permeia e a tudo *transcende*. Na contemporaneidade, tal assertiva pode ser encontrada no pensamento de Martin Heidegger, quando este afirma que os seres enquanto seres aparecem à luz do Ser (Heidegger, 1960, p. 207). Em uma paráfrase às palavras de Plotino, o desejo por transcendência diante do *maravilhamento no mundo* conduz o Intelecto à contemplação, na qual algo se apresenta para a apreensão. Ao se inquirir a respeito das mais profundas raízes do ato contemplativo, portanto, chega-se aos limites da ontologia e da causalidade. Trata-se, portanto, de uma investigação além das ordens propostas pelas ciências particulares, mas inerente a elas em suas bases de sustentação, conforme as inúmeras considerações do transcendentalismo pós-kantiano nos indicam. Nas palavras de Heidegger:

Em qual terreno as raízes da árvore da filosofia se estabelece? A partir de qual solo as raízes – e por meio delas a árvore inteira – recebem seus sustentos e força? Qual elemento, oculto no solo, entra e vive nas raízes a sustentar e a fornecer nutrientes para a árvore? Qual é a base e o elemento da Metafísica? (Heidegger, 1960, p. 207).²²

Evidencia-se a relevância da contemplação nas concepções filosóficas de Platão, Aristóteles e Plotino. Os entendimentos epistemológicos e metafísicos desta concepção, a perpassar estes três autores, têm no *maravilhamento* uma condição *sine qua non* para a intelecção do mundo mediante princípios e entendimentos causais. A *inexpressabilidade* da substância em Platão é expressa nos limites das capacidades intelectuais humanas mediante a sensibilidade, mas também devido ao uso de nomes, de definições e de imagens na constituição de uma *epistēmē*. A contemplação se apresenta, portanto, como um meio de acesso às Ideias, ápice de um árduo exercício dialético em direção ao Bem. A *theōria* em Aristóteles articula ontologia, epistemologia e ética, pois a busca dos princípios, ou das primeiras causas do que se apresenta ao intelecto humano, é complementada por realizações pessoais e sociais mais bem expressas pelo prazer e pela felicidade alcançados na atualização da contemplação. O

²² “In what soil do the roots of the tree of philosophy have their hold? Out of what ground do the roots – and through them the whole tree – receive their nourishing juices and strength? What element, concealed in the ground, enters and lives in the roots that support and nourish the tree? What is the basis and element of metaphysics?”

desejo de transcendência é explicado por Plotino pelos traços do Bem no intelecto humano. Assumindo que todas as coisas anseiam pela contemplação de acordo com suas características intrínsecas, Plotino salienta a centralidade do Bem, e sua plenitude, por este não necessitar, carecer ou desejar nada.

REFERÊNCIAS

AFAKI, Abdul Rahim. The Cave, the Lifeworld and the Traditions: The transcendence-Immanence Contrast Perspective. In: TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Ed.). *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life*. Hanover: Springer, 2014, p. 111-134.

ARISTOTLE. *The Metaphysics. The Loeb Classical Library*. Cambridge: Harvard University Press, 1933-1935.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

ARP, Robert. Plotinus, Mysticism and Meditation. *Religious Studies*, v. 40, n.2, p. 145-163, 2004.

BAILLY, A. *Abrégé du dictionnaire Grec Français*. New York: French and European Publication Inc., 1969.

BENACERRAF, Paul. Mathematical Truth. *The Journal of Philosophy*, v.70, p. 661-679, 1973.

CHUDNOFF, Elijah. What Intuitions are Like. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 82, n.3, p. 625-654, 2011.

CLAY, Diskin. *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.

COOPER, John. Plato on Sense-Perception and Knowledge (“Theaetetus” 184-186). *Phronesis*, v.15, n.2, p. 123-146, 1970.

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Tradução: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1993.

COTTON, A. K. *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

de VANN, Michel. *Etymological Dictionary of Latin and other Italic Languages*. Leidein: Brill Academic Publishers, 2008.

FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et Vie Contemplative Selon Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.

GATTI, Maria Luisa. Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism. In: GERSON, Lloyd P. *The Cambridge Companion to Plotinus*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 10-37.

GLARE, P.G.W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

GÖDEL, Kurt. The modern development of the foundations of mathematics in the light of philosophy (1961). In: *Kurt Gödel, Collected Works, Volume III*. New York: Oxford University Press, 1995, p. 375-387.

GÖDEL, Kurt. What is Cantor's Continuum Problem? In: BENACERRAF, Paul; PUTNAM, Hilary (Ed.). *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 470-485.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Essência do Fundamento*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

HEIDEGGER, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Indianapolis: Indiana University Press, 1975.

HEIDEGGER, Martin. The way back into the ground of metaphysics. In: KAUFMANN, Walter (Ed.). *Existentialism, from Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian Books, 1960, p. 206-221.

HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Logical Investigations* vol 1. New York: Routledge, 2001.

HUSSERL, Edmund. *The Basic Problems of Phenomenology: from the Lectures, winter semester 1910-1911*. Dordrecht: Springer, 2006.

LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LOPES, R.; CORNELLI, G. As chamadas doutrinas não-escritas de Platão: algumas anotações sobre a historiografia do problema desde as origens até nossos dias. *Archai. As origens do pensamento ocidental*, v. 18, p. 259-281, 2016.

MORA, Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004.

NICHOLSON, Graeme. The Ontological Difference. *American Philosophical Quarterly*, v. 33, n.4, p. 357-374, 1996.

NYVLT, Mark. *Aristotle and Plotinus on the Intellect: Monism and Dualism Revisited*. Lanham: Lexington Books, 2012.

PERINE, Marcelo. A recepção da Escola Tübingen-Milão no Brasil. *Archai. As Origens do Pensamento Ocidental*, v. 6, p. 27-33, 2011.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2014.

PLATÃO. *Carta VII*. Tradução José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. São Paulo: Edições Loyola, 2013

PLATÃO. *Fédon*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.

PLATO. *Completed Works*. COOPER, John (Ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

PLOTINO. *Enéada III.8 [30]: sobre a Natureza, a Contemplação e o Uno*. Introdução, tradução e comentário: José Carlos Baracat Júnior. Campinas: Unicamp, 2008.

PLOTINUS. *The Enneads*. London: Faber and Faber, 1962.

RIST, John. Monism: Plotinus and Some Predecessors. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 69, p. 329-344, 1965.

RORTY, Amelie. The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics. *Mind, New Series*, v. 87 n. 347, p. 343-358, 1978.

SILVERMAN, Allan. Plato on Perception and 'Commons'. *The Classical Quarterly*, v. 40 n. 1, p.148-175, 1990.

SOARES, Lucas. Perspectivism, Proleptic Writing and Generic Agon: Three Readings of the Symposium. In: CORNELLI, Gabriele (Ed.). *Plato's Styles and characters: Between Literature and Philosophy*. Göttingen: Walter de Gruyter, 2016.

ZELLER, Eduard. *Plato and the Older Academy*. London: Longmans, Green and Co., 1888.

THE ICONOGRAPHY OF DEATH: CONTINUITY AND CHANGE IN *PROTHESIS* RITUAL THROUGH ICONOGRAPHICAL TECHNIQUES, MOTIFS, AND GESTURES DEPICTED IN GREEK POTTERY

Camila Diogo de Souza*
Carolina Kesser Barcellos Dias**

* Professora Visitante Associada D1, Universidade Federal de São Paulo. Doutora em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. Pós-Doutoranda do MAE, Universidade de São Paulo.

caumilasouza@gmail.com



** Doutora em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo. Pós-Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pelotas.

carol.kesser@gmail.com



Recebido em 30/01/2018

Aprovado em 29/05/2018

ABSTRACT: *Prothesis* scenes have been a controversial and debated theme of iconographical approaches to Greek pottery analyses. Focused on meaning and historical references these studies usually have considered pictorial elements isolated in a particular pottery production and style, Attic Geometric for instance. This paper intends to analyze and discuss some iconographical elements such as technique of production, style, motifs and gestures taking into account a broader perspective and chronology, including vases and terracotta *pinakes* from the Geometric to the Classical Period. This approach to *prothesis* ritual scenes allow us to point out continuities and changes in the funerary ritual iconographic representation itself and its social and cultural meanings.

KEYWORDS: Greek Archaeology; pottery; iconography of death; *prothesis* scenes.

A ICONOGRAFIA DA MORTE: CONTINUIDADE
E MUDANÇA NO RITUAL DE PRÓTHESIS POR MEIO
DAS TÉCNICAS ICONOGRÁFICAS, MOTIVOS E GESTOS
REPRESENTADOS NA CERÂMICA GREGA

RESUMO: Cenas de *prothesis* têm sido tema de debate e controvérsia nas abordagens iconográficas de análise da cerâmica grega. Fundamentados na busca dos significados e das referências históricas, esses estudos usualmente consideraram os elementos pictóricos isolados em um determinado estilo e produção de cerâmica em particular, por exemplo, a produção Geométrica Ática. Este artigo pretende analisar e discutir alguns elementos iconográficos, como técnica de produção, estilo, motivos e gestos, levando em conta uma perspectiva e cronologia mais amplas de



análise, incluindo vasos e *pinakes* do Período Geométrico ao Clássico. Essa abordagem das cenas dos rituais de *próthesis* nos permite apontar continuidades e mudanças na própria representação iconográfica do ritual funerário, assim como em seus significados sociais e culturais.

PALAVRAS-CHAVE: Arqueologia grega; cerâmica; iconografia da morte; cenas de *próthesis*.

The iconography of death depicted in Greek pottery is mainly represented by *próthesis* and *ekphora* scenes. The ritual structure of Greek funerary practices is a long-standing and wide-ranging subject that has long been under debate among scholars from different perspectives. As is well known, burial rites in Ancient Greece seem to have preserved their main structures throughout a long period, having a tripartite schema characterized as one of the *rites de passage* defined by Van Gennep (1960). In general, this structure concentrates on three major rituals performed on behalf of the deceased at the moment of death (Boardman and Kurtz, 1971; Garland, 1985; Morris, 1987, 1992). First, the body was prepared for exposure and mourning (*próthesis*). Then, a funeral procession accompanied the transportation of the body to the burial place (*ekphora*). Lastly, the cremated or inhumed remains of the dead were deposited in the grave – usually along with objects – and the ceremony was then followed by funerary feasts.

While the first part of burial rites was largely represented from the Geometric to the Classical period, images of *ekphora* from the sixth century onwards were extremely rare and the burial itself was almost never depicted in Greek art in general, such as ceramic vases, terracotta *pinakes*, sculptures, or *stelai* (Vermule, 1979; Boardman, 1955; Shapiro, 1991). The vast majority of *próthesis* scenes come from Attic pottery from the eighth to the fifth centuries. The overall iconographic schema is the portrayal of the deceased on its bier placed in the center of the scene and surrounded by mourners. Most of the literature on *próthesis* scenes discusses their iconographical elements, symbolic meanings and social functions from an isolated point of view trying to understand them chronologically and/or in particular pottery production and style. In this context, Athenian grave markers depicting *próthesis* and *ekphora* scenes from the eighth century BC, for many decades, have been the central object of study from different theoretical and methodological approaches to Greek art during the Geometric Period. Only few studies focus on the iconography of death as evidence of ritual behavior and social and religious changes through a long-term analysis (Shapiro, 1991).

The major concern and interest of iconographic studies in Attic Greek Geometric art revolves around the identification and recognition of the image referents in the *real* or the *natural* world of the living. From this approach, pictorial elements are defined as specific and distinct features to identify the deceased's and the mourners' genders: the small-sized figures presented in the scene are described as being children; geometric shapes such as triangles, lozenges, and squares would represent stones and plants; swastikas between the legs of horses from the chariot that carries the deceased to the place of burial in *ekphora* scenes would be signs of movement; and parallel wavy lines would indicate aquatic environmental representations such as a river, a lake or the waves in the sea. The work of Gudrun Ahlberg

(1971) is one of the most typical examples of such an approach focused on recognizing geometric motifs as forms, elements, and aspects of *reality*. The iconographical perspective of these analyses, however, do not take into consideration the essential characteristics of Geometric art and such assumptions become autonomous and untenable truths which lead to highly questionable generic conclusions.

Another considerable number of studies of images of *prothesis* focus on historical, cultural or social referents in order to understand and decode the message and meaning expressed in the scene as a symbolic representation of funerary rituals (Snodgrass, 1980, 1998; Coldstream, 1968, 1976). Three different interpretative approaches can be pointed out. The first one classifies the scenes as “typical” stressing that the images are standard compositions of human actions, composed of impersonal and timeless narrative elements, thus they are general reproductions of funeral rituals from daily life (Whitley, 1991; Morris, 1987). The second approach emphasizes the “mythological” aspect of the scenes as a narrative composition of mythical episodes, such as the funeral of the great characters of the *Iliad* and the *Odyssey* (Snodgrass, 1998). From a completely different view, some authors defend the “particular” element of the image that would, in fact, be displaying a private and personal funerary rite performed by the family in honor of the deceased depicted in the scene and buried in the grave marked by the vase at the specific time of his or her death (Ahlberg, 1971). In this sense, the images have an individualized narrative value, capable of representing a particular event, specific in time and space, as a fact of *reality*. Scholars who support this position say it would be very difficult to establish with certainty the ties between the images and the excerpts from Homeric poetry (Ahlberg, 1971; Coldstream, 1976).

In order to reach some possible meanings or referents for the mortuary scenes, it is necessary to understand the characteristics of art as a whole during the Geometric Period. It is remarkable that the majority of the approaches to Geometric art are based on linguistic and semiotic assumptions, even though the authors do not discuss their definitions – a fact that, in some cases, results in misleading and contradictory readings of geometric images. These interpretative approaches usually contrast Geometric with *Naturalistic* Mycenaean art and consider stylization and geometric representations of the real and natural world as a transitional process for the representation of the world in a *naturalistic* or *realistic* way. Naturalistic representations are marked by the *narrative aspect* of the images, consequently their functions are not to represent human actions and behaviors and the natural world as “it is”, but on the contrary they create artistic fictions, they have an “illusionist” meaning as assigned by Gombrich (1977).

Unlike Mycenaean iconography, characterized by a *naturalistic* style, Geometric art is marked by stylization and standardization. It is a way to represent natural and human shapes, institutions, social and cultural events in a “minimal schema” (Gombrich, 1977) through geometric, stylized, and symmetrical basic shapes capable of denoting the universal, the generic, and the essential aspects of reality. Therefore, the symbolic message of visual language is optimized and their meanings become intelligible and are immediately decoded by coeval observers. There is no concern about time and space. The symbolic message of pictorial elements is focused, therefore, on the action performed and not on individual

characters or particular events. There is no room for individualization, but this does not indicate an inability from the part of the potters and painters, but is rather a matter of choice (Whitley, 1991, p. 51).

Unlike Saussure's structural linguistics interpretations of the complete arbitrariness and abstraction of signs,¹ the geometric motif suggests its own meaning, i.e., an icon, an index, a representation of phenomenological order of the existing forms and objects in the natural world, as defined by R. Barthes (1965) and N. Bryson (1983, p. 59-62, 1989, 1994) as "denotation" and "mimologique" representations by G. Genette (1976). This does not mean that the geometric representations are particular and unique. On the contrary, they are generic and essential shapes and this characteristic can explain their high frequency, recurrence, and similarity throughout time and space in different societies. Geometric scenes do not have a narrative character, they do not show a sequence of events associated to a specific time and space. They are synoptic, as they are capable of gathering different episodes and events of human behavior at the same time and in the same space through their essence and general meaning (Genette, 1976, p. 50). Painters are concerned about systematized and essential pictorial elements to represent the natural and social world they are living in.

These are the assumptions of Geometric art defined as "Representational art", which means that the iconographic scenes are impersonal and timeless, marked by a *formulaic* language (Boardman, 1964; Boardman and Kurtz, 1971; Coldstream, 1976; Snodgrass, 1980, 1993, 1998, 1999). In this sense, *prothesis* scenes cannot be "particular", and only with rare exceptions can they be considered "mythical", illustrating a specific Homeric episode (Snodgrass, 1980, 1998). J. Boardman also uses the term "Representational art" to highlight the "typical" aspect of the funerary image, representing an overall and timeless narrative without any specific indications or signs of space. However, the author states that there are elements of individualization in scenes portrayed which can be seen from the pictorial details of certain figures, such as eyes, breasts, and hair, although these are kept to a minimum in iconographic representation pictured as geometric motifs.

From this perspective, the reference of the image cannot be "particular" or "private" and the scene does not represent the specific time of the funeral ritual performed in honor of the person buried in the grave. In a similar way, the scenes do not portray a specific mythical episode of literary sources, for instance the *prothesis* of the Homeric heroes like Hector, Patroklos or Achilles. It is extremely difficult to recognize iconographic elements capable of identifying the funeral rites in honor of the unique epic heroes in Geometric art. A. M. Snodgrass pointed out that the scenes have a "synoptic narrative" (Snodgrass, 1987, p. 135-147), which means that the functions and meanings of the images can be found in the action performed during the funerary rituals as cultural and social categories. J. Whitley (1991) agrees with the synoptic character of the visual language, although the author indicates that the narrative aspect is contradictory with the nature and with the intrinsic elements of Geometric art, as discussed some paragraphs above.

¹ Saussure, Ferdinand. *Cours de Linguistique Générale*. Ed. Bally & Sechehaye. Paris: Payot, 1971 [1916].

In this brief article, we do not intend to solve this problem. However, we do believe that the analysis and discussion of some iconographical elements, such as technique of production, style, motifs, and gestures, taking into account a broader perspective and chronology, will allow us to point out continuities and changes in the iconographic representation of the funerary ritual itself and enable us to reveal some possible social and cultural meanings. This paper will consider the development of Athenian images of *prothesis* from around the middle of the eighth century to the end of the fifth.

Our analysis of the *prothesis* scenes depicted in the vases of the Attic Geometric is based mainly on Ahlberg's book (1971) and the extensive literature produced on this subject. Ahlberg presents a total of 50 objects (whole and restored vases and fragments) attributed to 4 main painters, workshops, and groups in Attic Geometric pottery production with *prothesis* scenes. Seventeen of them are attributed to the Dipylon Master and Workshop with certainty, 7 to the Hirschfeld Workshop and Group, 8 to the Athens Workshop 894, 1 to the Athens Workshop 897, 1 to the Benaki Painter and 2 to the Painter of Paris CA3282. The vases of the Dipylon and the Hirschfeld Group belong to the Late Geometric I (LG Ia – 760-750 and LG Ib – 750-735).² The vases attributed to the other Groups and Workshops are dated to the Late Geometric II (LG IIa – 730-720 and, especially, LG IIb – 720-700). The author presents only one vase dated to the Middle Geometric II (800-760) – the krater from the Metropolitan Museum 34.11.2 (Ahlberg, 1971, Fig. 1a-e).

It is not our intention to discuss in detail all the iconographic elements, non-figured and figures motifs, which constitute the *prothesis* structure and composition. This thorough analysis of the iconographic identification of natural and real referents of the geometric representations considering their relations and functions in the *prothesis* scenes has already been done by Ahlberg. As we have stated earlier, our aim is to focus on some iconographic aspects through their stylistic and technical characteristics, in order to discuss elements of continuity and change in the whole scene, which is seen as a representation of a crucial phase of mortuary rituals. We will concentrate our investigation on three major pictorial aspects present on *prothesis* scenes: the depiction of the dead and the human figures who attend the ritual, the depiction of the gesture of lamentation, and the number of human figures who participate in the funerary ritual. Other iconographical elements will be taken into account according to some images examined in more detail.

It has already been extensively mentioned that these monumental vases were used as grave markers, mainly the ones attributed to the Dipylon Master and Workshop and to the Hirschfeld Workshop and Group. These vases are human dimension amphorae and kraters and the *prothesis* scenes are always depicted between the handles (vertical or horizontal) immediately below the shoulder of amphorae or on the upper part of the belly of kraters. The majority of the vases from all the other Groups and Workshops were used as grave goods, and consequently, they have smaller dimensions. The *prothesis* scenes are frequently

² On absolute dates of the Geometric Period based on Attic pottery production: Coldstream, 1968. Cf. Snodgrass, 1971; Davison, 1961. A more recent chronological table is offered by A. Coulié, 2013. All dates mentioned for the Geometric Period are BC.

depicted in the neck of amphorae, oinochoai or hydriai. Kraters are not usual shapes in these Groups and Workshops. In all examples, *prothesis* is portrayed in the center of the decorative panel and a particular iconographic characteristic of all *prothesis* scenes during the Geometric Period must be stressed: the presence of a secondary zone (or even two or three decorative panels).

In the *prothesis* composition, the deceased is depicted lying down on his or her side on a bier with the head usually placed to the right. The legs can be apart in most cases, but are sometimes close to each other. A type of cloth (funerary garment) with which the corpse is wrapped is found in rare examples, such as the fragment of krater Athens NM 812³ and the hydria D23/1982 in the National Gallery of Victoria, Melbourne, attributed to the Analatos Painter⁴ and to which we will return later to analyze some particular iconographical elements in more detail. The arms of the deceased are usually held at the sides in a downward position. The head, in general, rests on a kind of support, like a pillow.

The deceased is flanked by a series of standing human figures on each side of the bier and are usually in secondary decorative zones on the body of the vase, on the inferior part of the belly or below the handles. These figures are depicted in the customary mourning attitude which is by far the most usual and generic gesture in the geometric representations: both arms raised and both hands lying on the head, touching it. The Dipylon amphora, Athens NM 804,⁵ at the National Archaeological Museum, in Athens displays seven mourners symmetrically disposed on each side of the bier, eight other on the opposite side of the vase and three below each arch of the two handles in M shape. They are all standing up and their legs are apart, an iconographical element that, during the Geometric, at least in the LG I, LG IIa and LG IIb, does not work as a clear criteria for the distinction of sex and gender among the mourners (Alexiou, 1974; Havelock, 1981; Halm-Tisserant, 2010).

It has already been registered that there is an evident relation between the type of vase used as a container of the ashes of male and female burials, i.e. neck-handled amphora for male and belly-handled for female cremations (Morris, 1987; Whitley, 1991). Moreover, the relation is valid for the monumental vases used to mark these graves, i.e. neck-handled amphora and kraters used for male burials and belly-handled amphora and oinochoai placed over female burials (Whitley, 1991). The Dipylon amphora is of a belly-handled type, traditionally used for female burials. Consequently, we would say that it is very unlikely “that a vase with the representation of a female corpse would be used in the funeral of a man, and vice versa” (Ahlberg, 1971, p. 32). If this is the case, the *prothesis* depicted in the Dipylon amphora is a female *prothesis* and the mourners who surround the deceased can be either men or women according to iconographic grounds. The technique and the stylistic representation applied to the mourners in Geometric art bring us to the discussion on

³ Ahlberg, 1971, Fig. 18.

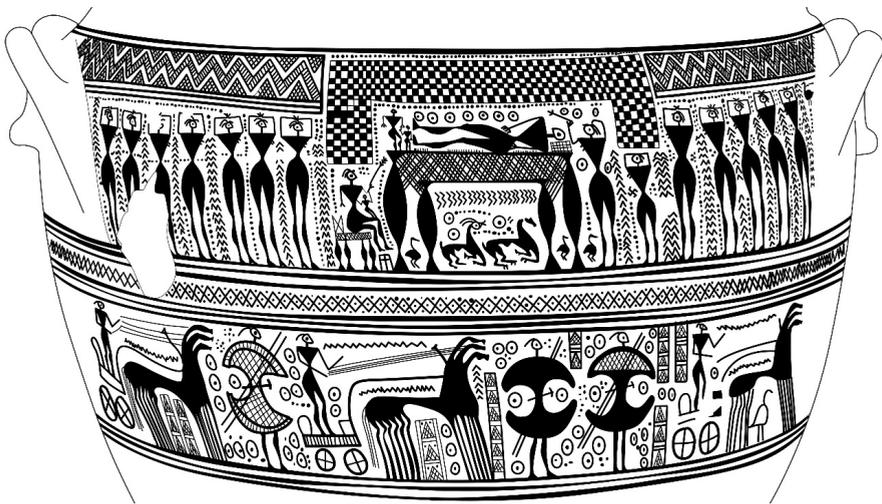
⁴ Hood, Ronald G. A New Greek Vase of C. 700 B.C. *Art Journal* 23, 1982 (Fig. 1, 2, 3 and 4). <http://www.ngv.vic.gov.au/essay/a-new-greek-vase-of-c-700-b-c/>, accessed on 06.30.2017. The vase is not listed on Ahlberg's catalogue.

⁵ Ahlberg, 1971, Fig. 2.

gender divisions, distinctions, and roles in funerary rituals. Lamentation is not an exclusive act performed by women during *prothesis* as it is well indicated in the Homeric funerals of Patroklos, Hector, and Achilles.⁶ Hector's mourning is led by male professional singers and kinswomen. Achilles himself is the chief mourner of Patroklos' *prothesis*.

The mourners depicted in krater Louvre A517,⁷ at the Louvre Museum in Paris, have exactly the same design displayed on the Dipylon amphora and the iconographic composition represents a typical male *prothesis*. The sex identification in this example takes into account not only the shape of the vase (a krater used as a grave marker) but also the other figured motifs pictured in the *prothesis* scene and the scenes depicted in the other zones of the vase. In addition to the mourning figures, warriors on foot or in chariots equipped with swords and/or daggers, helmets, spears, and shields are depicted in the same panel where *prothesis* is represented and in the other decorative bands in the inferior zone of the body (Fig. 01).

FIGURE 01 – Detail of the krater from the Metropolitan Museum of Art 14.130.14.
Drawing: Yannis Nakas.



The same iconographical scheme applied to the mourners is also observed on kraters Louvre A522,⁸ Athens NM 802,⁹ on the one from Piraeus Street,¹⁰ Louvre A547,¹¹ on the

⁶ For Patroklos' funeral: Homer, *Iliad*, XXIII; Hector's: Homer, *Iliad*, XXIV, 583-589; 775-804 and for the funerary rituals of Achilles: Homer, *Odyssey*, XXIV, 35-74.

⁷ Ahlberg, 1971, Fig. 4.

⁸ Ahlberg, 1971, Fig. 5.

⁹ Ahlberg, 1971, Fig. 7.

¹⁰ Ahlberg, 1971, Fig. 8.

¹¹ Ahlberg, 1971, Fig. 13.

one from the Nicholson Museum 46.41¹² in Sidney, Louvre A541,¹³ Louvre A522,¹⁴ and the one from the Metropolitan Museum of Art 14.130.14¹⁵ (Fig. 01 and Fig. 02), where all the figures are in the traditional lamentation gesture, i.e. both arms raised touching the head, in a standing or seated position, have their legs apart. A row of seated mourners appears in a band over¹⁶ or under¹⁷ the deceased and sometimes under the bier. The depiction of seated mourners immediately placed at the feet or at the head of the corpse is also common. It is interesting to notice that seated figures are extremely rare in *ekphora* scenes due to the fact that the funerary ritual itself is characterized by movement, by activities performed in an open space, in outdoor scenery. Their presence in a *prothesis* scene would suggest that the rituals were carried out in a more “closed” space – even when the landscape is outdoors – probably in the courtyard of the house (Ahlberg, 1971, p. 143-146; Cavanagh and Mee, 1995). This does not mean that *prothesis* was a “private” event during the Geometric. On the contrary, our analysis provides elements to support the idea of a more “public” event executed by members of the family and peers of the deceased to be displayed to the whole community.

On krater Athens NM 812 at the National Archaeological Museum in Athens,¹⁸ and on the one from the Metropolitan Museum of Art 14.130.14¹⁹ (Fig. 02), the human figures on the right present two lines (two short traces or dashes) representing breasts, this technique reveals the artist’s intention to distinguish the sex of the human figures through an iconographic feature based on biological characteristics. The breasts are drawn both on the same side – on the left – probably indicating the painter’s intention to depict the female mourners in a profile view.

FIGURE 02 – Detail of the krater from the Metropolitan Museum of Art 14.130.14.
Drawing: Yannis Nakas.



¹² Ahlberg, 1971, Fig. 14.

¹³ Ahlberg, 1971, Fig. 15.

¹⁴ Ahlberg, 1971, Fig. 16.

¹⁵ <http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/14.130.14> and Ahlberg, 1971, Fig. 25.

¹⁶ For instance on kraters Louvre A517 and the one from Piraeus Street.

¹⁷ For example on amphora Athens NM 804, on kraters Louvre A547, Louvre A541 and on the one from the Metropolitan Museum of Art 14.130.15.

¹⁸ Ahlberg, 1971, Fig. 18.

¹⁹ Supra n. 40, especially Fig. 25f.

Kraters Metropolitan Museum 14.130.15²⁰ and Athens NM 806,²¹ at the National Archaeological Museum in Athens are the first examples of sex distinction based on physical aspects and associated with distinct mourning gestures.²² Male figures are identified by the long sword at their waist and are represented with only one arm raised, while the other mourning figures have both hands touching their head and also have breasts. This physical element of sex distinction can also be found on amphora Athens NM 18062 from the National Archaeological Museum in Athens²³ (Fig. 03). The mourners on the *prothesis* scene placed on the shoulder of the vase also present two lines indicating breasts. In both examples, krater Athens NM 806 and amphora NM 18062, the traces are disposed in opposite directions, one to the left side and the other one to the right side of the triangle which represents the chest. This stylistic way of representing the breasts is probably related to the artist's desire to draw the mourning figures in a frontal perspective.

FIGURE 03 – Detail of the Amphora Athens NM 18062. Drawing: Yannis Nakas.



Gender distinctions become more and more evident through the depiction of gestures and attitudes towards the end of the LG II. On the amphora Ny Carlsberg Glyptotek 2680, in Copenhagen, we observe mourners figures with breasts and long robes.²⁴ The same iconographical elements of sex distinction can be observed on the amphora from the Staatliche Museen 1963.13²⁵ in Berlin. The typical male gesture of lamentation (Alexiou, 1974; Cavanagh and Mee, 1995) is now depicted with one of the hands in the head and the other arm raised with the hand splayed out in direction of the deceased, for instance on the

²⁰ <http://metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/248905> and Ahlberg, 1971, Fig. 22, especially Fig. 22c.

²¹ Ahlberg, 1971, Fig. 20, especially Fig. 20b. This picture provides the best example of sex and gender distinction associated with the mourning gesture.

²² For the female roles in the funerary rituals: Havelock, 1981. The lamentation gesture is usually considered a gender distinction during the mortuary practices. Women play a central role on *prothesis* performance. See also: Alexiou, 1974, Cavanagh and Mee, 1995, p. 53 (for female mourners) and p. 54-55 (for male mourners).

²³ Ahlberg, 1971, Fig. 24, especially Fig. 24b.

²⁴ Ahlberg, 1971, Fig. 29.

²⁵ Ahlberg, 1971, Fig. 31.

amphora at The Ashmolean Museum 1916.55²⁶ in Oxford, and the fragment of oinochoe 31 at Hobart University²⁷ where the human figures hold a sword on the waist. This gesture is often interpreted as an homage or a reverence attitude towards the deceased by his peers (Ahlberg, 1971; Snodgrass, 1980; Sourvinou-Inwood, 1983, Shapiro, 1991; Cavanagh and Mee, 1995).

Sometimes the male mourners are depicted with one arm downwards, as we can observe on the amphora K 969²⁸ at the Folkwang Museum, in Essen. On this vase, it should be remarked that both female and male mourners are depicted in a row at the same iconographic panel, on the neck of the amphora, in two different horizontal bands. The distinction of gender by gesture and posture of the human figures is evidently marked by iconographic details in sex determinations and cultural elements, such as clothing and weaponry. The same differentiation of male and female mourners can also be observed on oinochoe CA 3283²⁹ at the Louvre Museum, in Paris (Fig. 04), on the amphora “market” in London³⁰ and the fragment of amphora 1370³¹ at the Kerameikos Museum, in Athens.

FIGURE 04 – Oinochoe CA 3283 Louvre Museum, Paris. Drawing: Yannis Nakas.



²⁶ Ahlberg, 1971, Fig. 33, especially Fig. 33c and 33d.

²⁷ Ahlberg, 1971, Fig. 65b (drawing).

²⁸ Ahlberg, 1971, Fig. 41, especially Fig. 41d.

²⁹ Ahlberg, 1971, Fig. 47, especially Fig. 47c and 47d.

³⁰ Ahlberg, 1971, Fig. 48.

³¹ Ahlberg, 1971, Fig. 57d.

In all these vases, whether they are male or female *protheses*, there is always a great number of mourning figures, suggesting that the funerary ritual was usually performed not only by members of the family but by peers of the deceased. Some authors even defend that such a large number of participants denotes professional mourners and sometimes dancers.³² The figures depicted immediately at the head and at the feet of the deceased are commonly interpreted as close members of the family of the deceased.³³ In many instances, these figures have one arm raised, according to the lamentation gesture, and with the other hand they are holding a branch, probably used to keep away the insects that surround the dead body.

Mourners are generally depicted under the bier, kneeling or seating. Animals are very common representations under the bier as well, especially birds. The position of these figures can be understood as the painter's tool to represent figures "in depth", a characteristic that was absent from Geometric art as a whole. This is the result of the artist's conception to avoid overlapping figures, representing them, instead, under the bier as a way of denoting that they are behind or in front of it. Birds are usually connected to mortuary symbolisms, "serving as ideograms of funeral"³⁴ and occasionally attributed to a Mycenaean heritage or Oriental origin.³⁵ Although their occurrence in *prothesis* scenes is remarkable, they are a very common figured motif depicted in Geometric vases in general in all big centers of pottery production, especially the argive.³⁶

Towards the end of the Geometric Period, especially in the vases produced by the workshops and groups from LG IIb onwards, we observe great changes in the style applied to the geometric motifs in general, resulting in much more *naturalistic* scenes. Iconographic details are added to the figures as a technical implement in order to create some aspects of particularization. In the first moment this can be seen in physical features such as sex distinctions, eyes, and hair and then in cultural and social elements, clothing and garments, weaponry and gesture, posture and decoration elements.

Hydria D23/1982 from the National Gallery of Victoria's collection in Melbourne, attributed to the Analatos Painter, is a very particular *prothesis* scene dated to the end of the Geometric Period and the beginning of the Protoattic style, around 700 BC. It is the only known example of *prothesis* scene where the deceased is placed with the head towards the left. The mourning females are drawn in a very close style to those on the vases from the workshop of Athens 894, for instance amphora 48.2231³⁷ at the Walters Art Gallery in Baltimore and

³² Ahlberg, 1971, p. 107, 131.

³³ Ahlberg, 1971, p. 108, 135; Cavanagh and Mee, 1995, p. 52-53.

³⁴ Ahlberg, 1971, p. 139.

³⁵ J. L. Benson (1970, p. 26-31) emphasizes the presence of birds on Mycenaean art with funerary significance. Together with horse representations they assume an ennobling symbolism. A. Roes (1939, p. 57-84) connects bird representations in Greek Geometric art with sun symbols present in Oriental art.

³⁶ In most instances, birds appear on funerary vases, i.e. skyphoi and kraters deposited with the deceased inside the tomb (Courbin, 1966, 1974; Souza, 2011 – with references).

³⁷ Ahlberg, 1971, Fig. 37.

amphora 1927.27.6³⁸ at the Museum of Art in Cleveland. We notice a tendency to make an angle with the hip and a trail with the mourner's skirts ending in a neat point on the ground line. The same drawing of the skirt can be found on the neck of fragmentary amphora 1370³⁹ at the Kerameikos Museum in Athens and amphora 10.210.8⁴⁰ at the Metropolitan Museum of Art in New York. The similarity between these female mourning figures and the ones depicted in Mycenaean larnakes found in the chamber tomb cemetery at Tanagra in Boeotia dated to the Late Helladic IIIA and IIIC is remarkable.⁴¹

The three mourners painted to the right under the bier are facing the right at the deceased's feet. One of them has both arms raised in the traditional gesture of lamentation and the other two have only their left arm raised with their hand on their head, while their right arm is in a downward direction, along the waist. The way these figures are portrayed, not erect, but bend forwards – a gesture that can be related to a sign of homage commonly represented in later *prothesis* scenes with the mourners placed immediately at and directed towards the head and the feet of the deceased – is remarkable.

We also stress the recurrence of plastic decoration, filling ornaments, and figured motifs with clear Orientalizing connotations, such as the plastic snakes applied to the rim edge, handles and shoulder, the bands of grazing deer and of two rampant lions facing left in the handle zone, and the band of spirals below the *prothesis* scene on the neck. All of these stylistic elements contribute to create a narrative character in geometric representations. From the 7th century onwards, with the development of the black-figure technique, the ritual itself acquires new social and cultural meanings and these changes can be seen in the iconographic representations of *prothesis*.

According to Oakley (2004, p. 76),

there are a few Attic examples [of *prothesis* scenes] from the second quarter of the seventh century, after and before which there is a break in the record until the end of the century, when a long series of grave plaques depicting it begin. Starting around the middle of the sixth century, the *prothesis* became a standard subject on black-figure loutrophoroi, and down until the second quarter of the fifth century it is also occasionally found on other black-figure shapes. It was also used on red-figure loutrophoroi and at least one red-figure hydria during the fifth century.

³⁸ Davison, 1961, Fig. 34; Ahlberg, 1971, Fig. 36; Coldstream, 1968, p. 58.6.

³⁹ Ahlberg, 1971, Fig. 57d.

⁴⁰ Ahlberg, 1971, Fig. 64d. The picture presented by the author is just a drawing of the detail of the mourners. Photos of the entire vase can be seen on the online collection of the Metropolitan Museum of Art in New York: <http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/248293>.

⁴¹ Cavanagh and Mee, 1995, Fig. 1-10. Ahlberg, 1971, Fig. 66d, 67 and 69, especially Fig. 67c, 67d, 68a, 68b. For the lamentation gesture and its origins: Halm-Tisserant, 2010, Alexiou, 1974.

In a brief search into the Beazley Archive,⁴² *prothesis* scenes in the archaic and classical periods occur in 127 ceramic objects, of which 70 were produced in black-figure technique, 57 in red-figure technique, 26 in red figures and 31 in the sub-technique of ‘white ground’. It is important to insist on the fact that this survey must be taken with its limitations: 54 of the 127 files do not have images of the objects – vases, pinakes, and unidentified fragments. In these cases, our conclusions are based solely on the brief descriptions supplied by the Archive and we cannot observe variations in gestures, in the number of characters in the scene, or any other particularity that might be interesting to indicate in this study. It is also essential to take into consideration some of the problems that this research tool presents to us such as the existence of duplicate files and of images published in books, catalogues, magazines and other Internet files which were not included in the Archive for copyright reasons or were not updated at the time of the research, among other issues. Therefore, our survey is quantitative and proposes a minimum sampling of *prothesis* scenes according to the publications made available by the BA and supported by commentaries and descriptions from CVA and other titles presented in this paper’s bibliographical references.

In black-figure technique there are 23 pinakes, 30 loutrophoroi, 5 phormiskoi, 3 skyphoi, 3 cups, and 6 various vases (one of each: kotyle, alabastron, amphora (?), oon, pyxis, and one unidentified form). A large part of this material is either fragmentary or consists only of few fragments which could possibly be used in proposals for reconstitution of the form. There are seven attributions to six different artists⁴³ which does not represent a broad panorama of production or give us any indication that these artists were ‘specialized’ in funerary scenes. These attributions, however, are particularly characteristic of two specific types of productions: the plaque series and the single plaques. The plaque series are those which presented *prothesis* scenes on several plaques with one scene specially dedicated to the scene of the deceased and the others to the groups of mourners, all disposed in sequence to complete the composition. The oldest ones, produced in the last quarter of the 7th century BC “are also the only examples in relief [...]. They are followed in the first quarter of the sixth century by a small group painted in an archaizing style [...].” (Boardman, 1955, p. 51), and their production ended in 530 BC after some reminiscence from the series produced by important painters from the period, such as Sophilos and Exekias. The single plaques – in greater number in this time frame – portray a complete scene in itself, with the deceased and his or her mourners. Some of them are framed by ornamental bands or by bands decorated with race scenes. These plaques commonly present small holes in their inferior and superior parts indicating that they were possibly hanged on or fixated to other surfaces.

In terms of the form, the plaques have a rectangular shape with dimensions that vary from 20 to 45 cm in height, 40 to 50 cm in width, and 2 and 4 cm in thickness. Some

⁴² <http://www.beazley.ox.ac.uk/pottery/default.htm>, accessed on 07.31.2015.

⁴³ Four attributions to the Sappho Painter, one pinax and three loutrophoroi; three skyphoi to the Theseus Painter; three Little Master cups, and one plaque to the Lydos Painter; two attributions to the Exekias Painter; and one to the Group E or to the Vatican Mourner Painter. Boardman (1955, p. 51) also mentions one plaque attributed to Sophilos, which is not listed in the BA.

have received a protuberant border in the superior part with a small ‘ceiling’ over the figured scene. This ‘ceiling’ can be decorated by an ornamental band. Technically, they can receive the same treatment as the black-figure ceramic vases with the application of an engobe to the surface that will be decorated.

The analysis of the *prothesis* scenes during this period brings us information regarding the technique, the production, and the context which is important to be mentioned. According to Shapiro (1991, p. 630)

in the sixth century, after Solon’s legislation, the *prothesis* is typically shown either on a rectangular pinax, probably affixed to the outside of the tomb or on a loutrophoros used to carry water for bathing the dead and then mark the tomb. The number of mourners is clearly fewer now though this may have been something to do with the available picture surface.

In the loutrophoroi, even if the number of characters around the deceased in the main scene is smaller, there is still the surface of the neck where normally the groups of mourners⁴⁴ are portrayed in a row separated by gender and each representing a typical gesture from the period: male figures in valediction and female figures with their hands to their heads. However, in the phormiskos from Bologna (Museo Civico PU 190)⁴⁵ there is a *prothesis* scene in the central decorative band in which the deceased is accompanied by 19 mourners composed of men, women, and “children” (if that is how we interpret the four figures of smaller proportions closer to the bier). This phormiskos, a vase of small proportions (23 cm), presents – as the larger vases mentioned above – an expressive number of followers of the deceased in typical poses and gestures. Therefore, it is possible that the number of figures and characters ordered around the mourned character is not determined solely by the surface or the size of the vase.

In the plaques listed here,⁴⁶ the number of mourners (Fig. 05) varies from seven to 12 participants, normally separated by gender: on the left of the deceased we find the male figures; behind the deceased and on the right, the female figures. According to the bibliography, the male figure which is closest to the bier would, then, be the father of the

⁴⁴ Men and women in line, grouped according to gender on each side of the neck: Hague, Scheurleer 3507, Berlin, Antikensammlung F1888, Berlin, Antikensammlung F1887, Brussels, Musées Royaux A3576; only women in Cleveland, Museum of Art 27.145, in New York, Metropolitan Museum 27.228, in Kiel, Antikensammlung B56, and in Berlin, Antikensammlung F1889; only men in Athens, National Museum CC690, and in London, British Museum 1928.7-16.1; one line of men in a decorative band above a band formed by a row of women in Oxford, Ashmolean Museum 1928.574; unidentifiable gender in the loutrophoroi from Athens, National Museum: N914, Tübingen, Eberhard-Karls-Univ., Arch. Inst. S10.1481.

⁴⁵ CVA BOLOGNA, MUSEO CIVICO 2, III.H.E.12, III.H.E.13, pl. (323) 24.1-3.

⁴⁶ Of which we have images: Paris, Louvre Museum CA 255, New York, Metropolitan Museum 54.11.5, Ohio, Columbia University, s/n, Paris, Louvre MNB 905 (L4), Walters Art Museum 48.225.

deceased who, facing the left side of the scene, extends his arm in the direction of the other male figures who approach with their arms equally extended. According to Shapiro (1991, p. 635) “men usually come no closer than the feet of the deceased [...] to be greeted by the master of the house”, which occurs in three plaques. The female figures are commonly holding their heads with their hands or have one hand over the head and the other arm extended, in a position similar to the male figures. It is common to find the figure standing closest to the deceased with her hands pointed to the deceased’s head. In the Louvre plaque (L4), 11 figures accompany the dead: four male and seven female, among which, two children. The female figure in the center touches the deceased’s head with her right hand and raises her left arm taking her hand in the direction of her own head. In this plaque, attributed to the Sappho Painter, there are inscriptions that name the characters not with their own names, but with the position of each member of the family:⁴⁷ we can therefore identify the father, the sisters, the aunts, the grandmother, and the mother, who is interacting directly with her dead son by touching his head.

This interaction may be explained in different ways; it may serve for adding to the drama of the scene by representing the overwhelming grief of the mother who loses her son, leading us to believe in the painter’s creative freedom. Oakley (2004, p. 77), when describing a *prothesis* scene in a white lekythos attributed to the Sabouroff Painter says, “one wonders if the painter might have lost a young brother or son himself” which would have led him to intensify the sorrow of the loss of a close relative in the representation.

⁴⁷ According Henry Immerwahr’s Corpus of Attic Vase Inscriptions (CAVI, n. 6698): “Boardman’s readings: among approaching men is ἀδελφος; they are greeted by πατερ, who faces them at the foot of the bier; the μετερ holds her dead son’s head [I trust B. is right to call the dead a male]; beside her, her second daughter, ἀδελφε; at head of bier stands θεθε [for τηθη], the grandmother; three mourners are called aunts, θεθις [for τηθις, father’s or mother’s sister], one of them, on the father’s side, προσπατρ[ρος] [printed as one word by B.] Also: οἰμοι and οἰμοι. λουστος and λουστ are read below the bier and by the column; both words are nonsense; ο[.]ελοσα(2) appears before the aunt at the right (the last preserved letter should be alpha, perhaps followed by more), just possible is ωφελουσα, ‘rendering service,’ “or something from the ομηλ- root might fit the context”, but it is probably nonsense. Typical of nonsense inscriptions on Sappho Painter’s funerary works are: on this plaque: λουστ, λουστος, ο.ελοσα [...] (this can be used for attr. to Sappho Ptr [...]); the inscription corresponding to Louvre MNB 905’s λουστος may be λο...”.

<https://avi.unibas.ch/DB/searchform.html>, accessed on 06.30.2015.

FIGURE 05 – Pinax from Walters Art Museum 48.225. Drawing: Yannis Nakas.



The black-figure plaques stopped being produced in the 5th century BC and did not have continuity in the following technique. “Loutrophoroi did continue to be made, in black-figure and later in red-figure, although after 470 they are clearly uncommon” (Shapiro, 1991, p. 647). In our survey we have found 57 red-figure pieces decorated with *prothesis*: 25 loutrophoroi and two unidentified fragments are decorated with red figures while the other 31 vases – 30 lekythoi and one krater – are all white-ground with a sub-technique developed during an extremely chronologically limited period (*ca.* 450-425 BC, according to Cook, 1960: 172) and serving a predominantly funerary function in Athens until the end of the 5th century BC.

Seventeen red-figure loutrophoroi are attributed to 11 different artists,⁴⁸ a fact that, once more, does not indicate their specialization in these funerary scenes, but rather simply punctuates this production chronologically throughout all the 5th century (between the years of 500 and 400 BC). In the main scenes from the loutrophoroi, i.e. on the belly, where the deceased⁴⁹ is represented surrounded by mourners, the iconographic scheme suffers small, but significant changes: the male figures are no longer found at the feet of the deceased on the left side of the scene; they may be positioned by his head, in groups, in a typical gesture

⁴⁸ According to the Beazley Archive: three vases are attributed to the Syracuse Painter; two to the Kleophrades Painter, to the Hermonax Painter, to the Naples Painter, and to the Naples 132 Painter. Only one loutrophoros is attributed to each one of the following artists: Diogenes Painter, Syleus Painter, Bologna 228, Mykonos Painter, Perseus Painter and Icarus Painter.

⁴⁹ In all the vases, the dead is positioned at the center of the vase in the L-O position: the head always to the right and the feet to the left.

of valediction or even with a ‘feminine’ variation, represented with their arms raised towards their heads. In all the *loutrophoroi* which are in one piece, the neck is decorated with pairs or trios of mourners, with the exception of the vase from the Pergamon Museum 31008, from Berlin, in which the extremely thin neck allows only one mourner figure on each side.

In the Vienna fragment Kunsthistorisches Museum 3441 (Fig. 06) the remaining part of the scene is particularly graceful: the deceased, represented here with peaceful and calm features, is being touched on the head by a figure’s hand (feminine, according to the description on CVA WIEN, Kunsthistorisches Museum 3, 42-43, pl. (149) 149.1), in a gesture that has a more ‘gentle’ appearance than the ones observed in the back-figure plaques. Of course this is also due to the fact that red-figure technique allowed greater freedom in the drawing which was made with a thin brush, differently from the incisions in the earlier technique.

FIGURE 06 – Fragment in Vienna, Kunsthistorisches Museum 3441. Drawing: Yannis Nakas.



This touch can also be found in the *loutrophoros* from Athens, National Museum 1542 (Fig. 07), in which a standing figure involves the deceased’s head - a bearded man – with both hands. In this scene, however, we can observe some rigidity as the deceased’s head does not seem to be lying calmly on the pillow and his eyes are not completely shut. Once again, artistic freedom and talent must be taken into consideration, more than any other explanation that may be suggested for the scene.

FIGURE 07 – Detail of loutrophoros from Athens, National Museum 1542.
Drawing: Yannis Nakas.



Particularly interesting is a neck fragment from a loutrophoros in Berlin (Antikensammlung F2632). On one side we can observe the *prothesis* scene, but presented in a completely different way in comparison to the scenes seen until now: the deceased is alone. There is no escort from other characters beside or around the bier. The deceased is lying covered by a simple draped mortuary cloth on a low bed decorated in a simple manner and his head is supported by a low pillow recklessly decorated. On the other side of the fragment there is a female figure elevating her left arm towards a monument – a tomb, according to CVA BERLIN Antikensammlung 15, 52-53, pl. (4628) 52.3-6 – decorated with ribbons.

If *prothesis* is a funerary ritual in which the dead is exposed for lamentation, if it is the moment of farewell, the moment when private becomes public, then the representation of this lonely deceased is of difficult comprehension taking the group of images mentioned this far. The presence of the female figure in the tomb, however, suggests that the specialization of the scene happens more commonly in the white-ground lekythoi, where male and female characters are found beside the funerary monument in scenes of libation or taking care of the funerary stela. This meeting moment at the tomb will be the most represented theme in white-ground vases – a quick search on BA, using search criteria such as <white ground> and <tomb> results in 560 files of which only four are not <lekythoi>.

A small number in this pool of funerary representations in white-ground lekythoi is dedicated to *prothesis* scenes. According to Shapiro (1991, p. 649) “the mourners in these *prothesis* scenes are limited to three or four, instead of the larger groups that still occur on some louthroporoi. There is no room for the chorus of male mourners, but often a single man or youth [...] appears closer to the bier than in black-figure”.

In fact, there seems to be greater liberty for placing the characters around the dead and the place of adult women or men in relation to the bier may be modified according to the intended representation. We have observed, though, that these changes had already taken place during the transition from the black figures to the red ones. The cylindrical body of the lekythoi does not seem to be, necessarily, a limiting factor for the number of characters any more than the esthetic preference for cleaner and clearer images. Polychrome in the decoration of these vases – a technical aspect – seems to be evidence of esthetic appeal and the detailing of the figures and application of color is apparently more important than the theme in itself. Shapiro (1991, p. 649) also suggests that “the white lekythoi may to some extent represent a further “privatization” of private burials, in reaction to the institution of the public funeral”, and that the contrast between the public and monumental exhibitions of mourning and these more private scenes is reinforced.

Among the 31 lekythoi listed, only five are unattributed.⁵⁰ There is a clear specialization of painters since these vases have the funerary aspect as their main characteristic. From this total, five vases are attributed to the Saboureff Painter, “a busy cup-painter of some merit, offering pleasing if unambitious figures of youths and women on cups and some better work on large vases. He painted a few red-figure lekythoi but many white ground” (Boardman, 2010, p. 37), largely contributing to the popularization of this sub-technique. According to Oakley (2004, p. 77) “[he] was the first to render the *prothesis* on white-ground lekythoi”. His *prothesis* scenes are composed of the deceased – normally a young man – in the center, surrounded by three characters, adult men and women and youth – but never children, which occurs in all the white-ground vases listed here – always holding one or both hands to their head. In the lekythos from London, British Museum D62, a female figure raises her left arm in the direction of the male figure standing behind the bier and touches, with her right hand, the deceased’s face.

The scenes attributed to the Saboureff Painter are extremely simplified as detailing occurs mostly in the coloring of the mourners’ clothing. The anatomy is simple, with clean and continuous traces. The bier is usually very simple as well: a tall bed with a briefly detailed pedestal which is repeated in every scene. There is no accessory decoration or objects to complement the scene; there is only the deceased and his mourners.

Five lekythoi are attributed to the Quadrate Painter, a second generation painter of white-ground lekythoi (430-410 BC). During this period, we can see the introduction of other

⁵⁰ Five lekythoi are attributed to the Saboureff Painter and to the Quadrate Painter; four to the Triglyph Painter; three to the Woman Painter; two to the Tymbos Painter and to the NY Hypnos Painter. Attribution of one lekythos to each one of the following: Bird Painter, Huge Lekythoi Group, Reed Painter, Painter of Birth of Athena, Painter of Berlin 2451 and Aegisthus Painter.

details into the scenes: there was greater decoration on the bier, there were bands, objects fixed onto the decorative field; clothes received some detailing and the figures portrayed more movement in the scene. In two of the vases attributed to the Quadrate Painter we can see the application of crowns – *stephane*, a bridal crown – to the head of the deceased woman. In the lekythoi from Paris (Louvre S 1667), one of the mourners carries on her left hand a basket decorated with ribbons, which according to Oakley (2004, p. 80-81) is a type of basket “connected with the visit to the grave, indicating either that they will leave shortly or more likely that the scene combines elements with pictures of the preparation for a visit to the tomb”. In the small lekythos fragment from Tübingen University (Antikensammlungen S./10 1720.), we observe only the crowned deceased with her eyes still open.

Among the scenes found in our survey, we would like to highlight three of them which are extremely interesting. Attributed to the Woman Painter, a contemporary of the Quadrate Painter, the lekythos from Vienna, Kunsthistorisches Museum 3748 (Fig. 08) carries a profusion of new data that, for Oakley (2004, p. 82) “may be the finest white-ground *prothesis* scene known”. In the scene, a woman is being mourned surrounded by three mourners, all of them women. The deceased is adorned with earrings and a necklace, covered by a dark mortuary cloth and enveloped in purple bands. At her feet, another woman is holding her left hand to her head and extending her right arm toward the bier. To this woman’s left there is a wreath on the left upper corner and, on the right side there is a small winged figure that will be repeated two more times in the scene. In the middle, another woman holds her hands to her head touching her hair – a recurrent gesture of lamentation in older images. Her fingers are intertwined in her hair, not simply lying over her head. It is as if at any moment she might pull it. On the right side of the scene, placed next to the deceased’s head, a third woman is holding a fan with her right hand and a basket with her left hand. It is the first time we find this object in the scenes listed in this study from all types of techniques. On both sides of the fan two more winged figures fly over the characters. These small figures – *eidola* – mimic the two main gestures observed throughout the *prothesis* scenes: one hand placed in valediction and the other directed towards their heads in a gesture of lamentation. The presence of the basket once again would indicate the mourners going to visit the tomb, as in the case of the Paris lekythos.

Finally, we have the lekythoi from Lyon (Musée des Beaux Arts E288.3) and from Athens (National Museum CC1651), attributed to the Triglyph Painter. In these scenes the deceased is accompanied by only two mourners, one man and one woman. In the figurative field of the two vases, however, we can see two large lekythoi – like those tomb markers – decorated with bands. According to Oakley 2004, p. 85), “the Triglyph Painter’s own lekythoi are large, and because large lekythoi appear with frequency in the images he makes, their presence may indicate a type of self-promotion”. This is an interesting suggestion, although we believe that the presence of these large objects may reinforce even more the funerary character of these supports and scenes and might indicate the spatial context of the cemetery. What strikes our attention the most in these two scenes, though, is the presence of birds under the bier. Oakley says that the bird is a fairly common element in the Triglyph Painter’s

vases – it appears in six of the white-ground lekythoi attributed to the painter. However, wouldn't it be interesting to interpret these birds under the deceased's bier as a form of recovery, as a mnemonic element present in the geometric *prothesis* scenes?

FIGURE 08 – White-ground lekythos from Vienna, Kunsthistorisches Museum 3748.
Drawing: Yannis Nakas.



CONCLUSIONS

The iconographic elements analyzed in the *prothesis* scenes from the Geometric to the fifth century BC allow us to make some considerations regarding aspects of tradition and change in the iconographic representation of the funerary ritual itself and also on its social and cultural meanings. The first element taken into account was the use of pictorial elements for sex and gender differentiation. During the Geometric Period, mainly in the first phase, LG I, we observe a lack of distinction between men and women in the iconography

of mortuary ritual. There is no differentiation between the roles performed by men and women in the funerary practices. Both are depicted in the same stylized way, with standardized geometric shapes with the same mourning gesture and posture.

Towards the end of the Late Geometric, especially LG IIb and IIc, specialization of functions and roles based on sexual distinctions can be demonstrated by adding new iconographic details. From the end of the 8th century onwards, we can observe gender differentiations in funerary iconography. Female mourners are distinguished by physical attributes, for instance by the depiction of breasts and long hair; by cultural features, through clothing, for example in the depiction of long robes and decorated skirts; by gesture with the attitude of raising both arms; finally, through a new technique applied to the painting style, such as the skin color with the use of white paint to represent women in the black-figure technique (Alexiou, 1974; Havelock, 1981; Kurtz, 1985).

The iconographical representation of the female mourner during the end of the Geometric Period is very close to the one depicted in funerary images of Mycenaean sarcophagi. Rather than understanding these similarities as a static element of continuity and tradition, we suggest that the *naturalistic* style characteristic of the Mycenaean art served as a mnemonic feature in vogue and was used in the end of the 8th and at the beginning of the 7th century as a technical implement to create a totally new style, a completely new way and conception of representing the world, its natural forms, and its human institutions, including funerary rituals.

Another aspect analyzed, the number of participants in the mortuary ritual, also suffered some changes in this long-term approach. There is a remarkable tendency to reduce the number of mourning figures suggesting a more “public” character of the funerary rituals during the Geometric with a shift to a more “private” state from the seventh and the sixth century onwards. The iconographical changes follow the changes in conduct (behavior) due to legal restrictions from Solon’s legislation, indicating a greater particularization of the treatment of the dead, which would now be something pertaining to the intimate and private sphere and where the demonstration of lamentation became more individualized and personal, even if we do not actually know who those people were or whether the laws were being followed exactly as proposed (Shapiro, 1991; González, 2014). Nevertheless, we cannot lose sight of the production and commercial aspect of these pieces nor of the artist’s freedom and of the decorative technique – the style – that is freer and better adaptable to more creations when compared to the images developed over the geometric period.

This “private” aspect of the funerary ritual during the archaic and classical Periods can also be demonstrated by the direct contact of the mourners with the deceased. This proximity or intimacy with the deceased did not occur in the *prothesis* scenes from the earlier period. This appears in three scenes in the plaques, but it is not seen in any of the other black-figure vases listed in the Beazley Archive. This gesture will only occur again in one red-figure fragment and in very few white-ground vases in our survey. In addition, the presence of “professional” and seated mourners depicted in the geometric *prothesis* scenes, for instance, contributes to the idea that the ritual had a more “public” character, probably performed in outdoor scenery such as the courtyard of the house of the deceased.

In a long-term analysis of the *protheses*, Christiane Sourvinou-Inwood (1983) understands mortuary rituals as a collective representation of death which undergoes change over time, from the Geometric until the Classical Period. However, the author is not concerned with the iconographical aspects of the *prothesis* scenes. She offers a social and cultural perspective based on literary evidence, the descriptions of *prothesis* of the Homeric heroes in the *Iliad* and *Odyssey*, such as Achilles, Hector, and Patroklos, seen as the richest source for the Dark Age attitudes toward death. Sourvinou-Inwood (1983, p. 39) emphasizes that, during the Geometric Period, *prothesis* is an attitude toward death where the community “pays its respects, and a formal, well-orchestrated lament takes place (...), an expression of the ties which bound the deceased to the community (...) The ritual acts are now formalized and patterned, and this introduces, through the structure of the ritual behavior, an element of order”. She concludes that the attitudes toward death during this period, as in Homer’s epics, “were of the ‘familiar’ or ‘accepting’ type” (1983, p. 34).

Simultaneously, the images of death and the funerary language at this time were a socially symbolic act. In a generic approach to the *prothesis* and *ekphora* scenes depicted in the monumental grave markers of the 8th century in Athens, Sourvinou-Inwood (1983, p. 40) states that

the ‘images of death’ people chose to mark their graves were not personal individualized images of whatever kind—contrast, for example, for images of ‘self’ the archaic reliefs, and for personal images of death (here not on grave-markers) the Charon and the deceased scenes on white-ground lekythoi. What they chose were ‘public’ images of death, in which death (perhaps one’s own) was represented in terms of the death of the social persona, through the public rituals by which the community as well as the family reacted to the death and dispatched the shade to Hades.

She concludes arguing that “since Dark Age and 8th century grave-markers gave little information about the deceased, the idea must be that one’s memory will survive within the community, focused on, and strengthened by, the grave monument” (1983, p. 43).

During the 8th and mainly the 7th century, demographic, socioeconomic, political, and technological changes “affected the existing system of funerary behavior, attitudes to death and afterlife beliefs” (Sourvinou-Inwood, 1983, p. 34). According to the author (1983, p. 46), “a greater concern to separate firmly the margins between life and death”, “a desire to push away death’s physical reality” (1983, p. 47) generated “the weakening familiarity towards death and increasing fear and repugnance” (1983, p. 44) in the Archaic representations of death. Graves from the Archaic Period onwards are individualized through grave-inscriptions and iconography, especially through grave-statues and grave-reliefs (Shapiro, 1991). In this sense, it is the monument itself that “will preserve the memory, recording one’s life and death” (Shapiro, 1991, p. 43). The attitude toward death is more individualized during archaic and classical times. It is no longer the individual’s memory within the community

but one's memory through one's existence, recorded and perpetuated by the grave itself, the monument and the images.

The iconographical aspects of continuity and change analyzed in this brief article indicate that mnemonic elements and signs of tradition are re-signified and treated in different painting techniques throughout the centuries (Radley, 1992). Towards the end of the 8th and the beginning of the 7th centuries BC new decorative techniques allow for more "freedom" and provide a conception and a "new" manner of representing the natural world and human cultural and social institutions. At a first glance, perhaps the general conclusion must seem obvious. However, in our opinion, it is noteworthy emphasizing that art is a human creation, and it simultaneously creates human actions and behaviors (Ingold, 2013). Consequently, both elements of continuity and change in the images of death are responses to historical conditions and cannot be understood out of their social, cultural, and physical (material) contexts (Langdon, 2008).

REFERENCES

- AHLBERG, Gudrun. *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art*. SIMA 32. Göteborg: Paul Åströms Forlag, 1971.
- ALEXIOU, Margaret. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge: Rowman & Littlefield, 1974.
- BARTHES, Roland. *Éléments de sémiologie*. Paris: Denoël/Gonthier, 1965.
- BENSON, Jack Leonard. *Horse, Bird & Man. The Origin of Greek Painting*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1970.
- BOARDMAN, John. Painted Funerary Plaques and Some Remarks on Prothesis. *The Annual of the British School at Athens*, v. 50, p. 51-66, 1955.
- BOARDMAN, John. *Greek Art*. London: Thames and Hudson, 1964.
- BOARDMAN, John. *The History of Greek Vases: potters, painters and pictures*. London: WW Norton & Co., 2001.
- BOARDMAN, John. *Athenian Red Figure Vases: the classical period. A Handbook*. London: Thames and Hudson, 2010.
- BOARDMAN, John; KURTZ, Donna. C. *Greek Burial Customs*. London: Thames and Hudson, 1971.
- BRYSON, Norman. *Vision and Painting: the logic of the Gaze*. London: Macmillan, 1983.
- BRYSON, Norman. *Visual Theory: Painting and Interpretation*. Cambridge: Polity in association with Blackwell, 1989.
- BRYSON, Norman. *Visual Culture: Images and Interpretations*. Hanover, NH: University Press of New England, 1994.

- CAVANAGH, William; MEE, Christopher Mourning Before and After the Dak Age. *Klados – Essays in Honour of J. N. Coldstream*. *BICS – Suppl.* 63, p. 45-61, 1995.
- COLDSTREAM, John Nicolas. *Greek Geometric pottery. A survey of ten local styles and their chronology*, London: Methuen & Co. Ltd., 1968.
- COLDSTREAM, John Nicolas. *Geometric Greece*. London: Methuen & Co. Ltd., 1976.
- COLDSTREAM, John Nicolas. The Formation of the Greek Polis: Aristotle and Archaeology. *Geisteswissenschaften Forschungen, Vorträge G272*. Opladen: Westdeutscher Verlag, p. 7-22, 1984.
- COOK, Robert Manuel. *Greek painted pottery*. Londres: Methuen & Co., 1960.
- COULIÉ, Anne. *La céramique grecque aux époques Géométrique et Orientalisante: XIe-VIe siècle av. J.-C.* Les manuels d'art et d'archéologie antiques. Paris: Picard éditions, 2013.
- COURBIN, Paul. *La céramique géométrique d'Argos*. Paris: DeBoccard, 1966.
- COURBIN, Paul. *Tombs Géométriques d'Argos, I (1952-1958). Études Péloponnésiennes VII*. École Française d'Athènes, Paris: Librairie J. Vrin, 1974.
- DAVISON, Jean. M. *Attic Geometric Workshops*. Yale Classical Studies, vol. XVI. New Haven: Yale University Press, 1961.
- GARLAND, Robert. *The Greek Way of Death*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985.
- GENETTE, Gérard. *Mimologiques: Voyage en Cratylie*. Coll. Poétique. Paris: Seuil, 1976.
- GOMBRICH, Ernst Hans Joseph. *Art and Illusion: a study in the Psychology of Pictorial Representation*. 5a. ed. London: Phaidon, 1977.
- GONZÁLEZ, Marta G. El paisaje funerario griego a través de algunos textos de Plutarco (Sólon 21.1, 5-7; Temístocles 32.4-6; Foción 22.1-2). In: MARTÍN, Carlos A.; FERREIRA, Luísa de Nazaré (Coord.). *O sábio e a imagem. Estudos sobre Plutarco e a arte*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, Annablume Editora, 2014. p. 91-109.
- HALM-TISSERANT, M. Styles géométriques et production céramique du Géométrique grec. *KTEMA*, v. 35, p. 123-162, 2010.
- HAVELOCK, Christine M. Mourners on Greek Vases: Remarks on the Social History of Women. In: HYATT, Stephen L. (Ed.). *The Greek Vase*. Latham, New York: Hudson-Mohawk Association of College & Universities, p. 103-118, 1981.
- HOOD, Ronald G. A New Greek Vase of C. 700 B.C. *Art Journal* 23, 1982. Available from: <http://www.ngv.vic.gov.au/essay/a-new-greek-vase-of-c-700-b-c/>. Accessed on: 06.30.2017.
- INGOLD, Tim. *Making: anthropology, archaeology, art, and architecture*. London, New York: Routledge, 2013.
- KUNISCH, Norbert. *Ornamente geometrischer Vasen: ein Kompendium*. Köln: Böhlau, 1998.

- KURTZ, Donna C. Vases for the Dead: An Attic Selection, 750-400 B.C. In: BRIJDER, H. A. G. (Ed.). *Ancient Greek and Related Pottery. Proceedings of the International Vase Symposium in Amsterdam, 12-15 April 1984*. Amsterdam: Allard Pierson Museum, p. 314-328, 1985.
- LANGDON, Susan. *Art and Identity in Dark Age Greece, 1100-700 B.C.E.* Cambridge: CUP, 2008.
- MORRIS, Ian. *Burial and Ancient Society. The rise of the Greek city-state*. Cambridge: CUP, 1987.
- MORRIS, Ian. *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: CUP, 1992.
- OAKLEY, John H. *Picturing death in Classical Athens: The Evidence of the White Lekythoi*. Cambridge: CUP, 2004.
- RADLEY, Alan. Artefactos, memória e sentido del pasado. In: MIDDLETON, David; EDWARD, Derek. (Org.) *Memória compartilhada: la naturaleza social del recuerdo y del olvido*. Buenos Aires: Paidós, p. 63-76, 1992.
- ROES, Anne. Der Hallstattvogel. *IPEK* 13, p. 57-84, 1939.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Cours de Linguistique Générale*. Ed. Bally & Sechehaye. Paris: Payot, 1971 [1916].
- SHAPIRO, H. Alan. The Iconography of Mourning in Athenian Art. *American Journal of Archaeology*, v. 95, p. 629-656, 1991.
- SNODGRASS, Anthony M. *The Dark Age of Greece. An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries BC*. New York: Routledge, 1971.
- SNODGRASS, Anthony M. *Archaeology and the Rise of the Greek State*. Cambridge: CUP, 1977.
- SNODGRASS, Anthony M. Towards the Interpretation of the Geometric Figure-Scenes. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts*, v. 95, p. 51-58; tafeln 11-14, 1980.
- SNODGRASS, Anthony M. *An Archaeology of Greece: the present state and future scope of a discipline*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- SNODGRASS, Anthony M. The Rise of the Polis. In: HANSEN, M. H. (Ed.). *The Ancient Greek City-State. Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters. July 1-4, 1992. Historisk-filosofiske Meddelelser* 67. Copenhagen, p. 30-40, 1993.
- SNODGRASS, Anthony M. *Homer and the Artists. Text and Picture in Early Greek Art*. Cambridge: CUP, 1998.
- SNODGRASS, Anthony M. Centers of pottery production in Archaic Greece. In: VILLANUEVA-PUIG, Marie-Christine; LISSARRAGUE, François; ROUILLARD, Pierre; ROUVERET, Agnès (Éd.). *Céramique et Peinture Grecques: modes d'emploi. Actes du Colloque International, École du Louvre, 26-27-28 avril 1995*. Paris: La Documentation Française, p. 25-33, 1999.

SNODGRASS, Anthony M. *Archaeology and the Emergence of Greece: collected papers on Early Greece and related topics (1965-2002)*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. A Trauma in Flux: Death in the 8th century and after. In: HÄGG, Robin (Ed.). *The Greek Renaissance of the Eighth Century B. C.: Tradition and Innovation. Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June 1981*. Stockholm: Paul Åströms Forlag, p. 33-48, 1983.

SOUZA, Camila Diogo de. As práticas mortuárias na região da Argólida entre os séculos XI e VIII a. C. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. Suplemento 13. São Paulo: Imprensa Oficial, 2011.

VAN GENNEP, Arnold. *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul, 1960 [1908].

VERMULE, Emily. *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Berkeley: University of California Press, 1979.

WHITLEY, James. *Style and society in Dark Age Greece. The changing face of a preliterate society*. New Studies in Archaeology, Cambridge: CUP, 1991.

A METONÍMIA SEGUNDO OS GRAMÁTICOS E RÉTORES LATINOS¹

Lya Serignolli*

Recebido em: 24/01/2018
Aprovado em: 12/06/2018

* Doutora em
Letras Clássicas,
Universidade de
São Paulo. Pós-
Doutorado em
Letras Clássicas
(em andamento),
Universidade de São
Paulo.

lya.serignolli@usp.br



RESUMO: Este artigo tem por fim discutir os principais aspectos da metonímia de acordo com os gramáticos e rétores latinos. Primeiramente, serão elencadas definições desse tropo (ou figura) segundo rétores e gramáticos latinos, tais como o anônimo da *Retórica a Herênio*, Cícero, Quintiliano, Donato, Festo e Isidoro de Sevilha. Em segundo lugar, serão observadas as diversas espécies de metonímia encontradas em textos antigos. Por fim, serão investigadas as relações entre a metonímia e outras figuras e tropos, especialmente a metáfora, a sinédoque e a catacrese.

PALAVRAS-CHAVE: Metonímia; *immutatio*; tropos; figuras; gramática; retórica.

METONYMY ACCORDING TO LATIN GRAMMARIANS AND RHETORICIANS

ABSTRACT: This article aims to discuss the main aspects of metonymy according to Latin grammarians and rhetoricians. Firstly, definitions of this trope (or figure) according to Latin rhetoricians and grammarians, such as the unknown author of the *Rhetorica Ad Herennium*, Cicero, Quintilian, Donatus, Festus and Isidore of Seville, will be gathered. Secondly, different types of metonymy found in ancient texts will be

¹ Meus agradecimentos aos pareceristas anônimos da *Classica* pelas sugestões para o aperfeiçoamento deste artigo; ao Professor Dr. Marcos Martinho dos Santos, que ministrou o curso de pós-graduação “Lições sobre Metaplasmos, Figuras e Tropos de Gramáticos e Rétores Gregos e Latinos”, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, do qual participei durante meu doutorado e que resultou neste artigo; e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento desta pesquisa.



observed. Finally, relations between metonymy and other figures and tropes, especially metaphor, synecdoche and catachresis will be investigated.

KEYWORDS: Metonymy; *immutatio*; tropes; figures; grammar; rhetoric.

INTRODUÇÃO

Segundo os gramáticos e rétores latinos, a metonímia, em linhas gerais, consiste no emprego de uma palavra, não em seu sentido próprio, mas em outro com o qual ela possua alguma relação de contiguidade.² Assim, na metonímia ocorre uma transferência de sentido por meio da substituição de palavras adjuntas, próximas ou indissociáveis. As relações entre a palavra empregada metonimicamente e o significado sugerido podem ser de diversas espécies, entre elas: inventor-invenção, proprietário-propriedade, instrumento-possessor, conteúdo-contidente, causa-efeito, abstrato-concreto, símbolo-fenômeno social, gênero-espécie, parte-todo e número.

Este artigo tem por fim discutir os principais aspectos da metonímia de acordo com os gramáticos e rétores latinos. Primeiramente serão observadas as definições deste tropo (ou figura)³ apresentadas por autores latinos, mais especificamente: o anônimo da *Retórica a Herênio*, Cícero, Quintiliano, Donato, Festo e Isidoro de Sevilha. Em segundo lugar, a título de exemplo, serão elencadas as diversas espécies de metonímia utilizadas por poetas, como Virgílio e Horácio, e citadas por rétores e gramáticos latinos. Por fim, serão investigadas as relações entre a metonímia e outras figuras e tropos, como a metáfora, a sinédoque e a catacrese.

Esta investigação é relevante e necessária, especialmente para a área de Letras Clássicas, pois há um extenso *corpus* de definições de metonímia segundo os rétores e gramáticos latinos, e, no entanto, a despeito das inúmeras discussões e teorias contemporâneas concernentes à metonímia, são raros os textos que abordam este tema especificamente em fontes antigas.

1. DEFINIÇÕES

Os rétores e oradores definem a metonímia por meio da explicação etimológica do termo ou citando exemplos das diversas espécies de relações metonímicas. Nas várias definições de metonímia (também chamada *transductio*, *immutatio*, *denominatio* ou *transnominatio*) é recorrente a ideia de substituição de um nome por outro. Tal aspecto está na etimologia do termo, que, em grego, quer dizer “mudança de nome” (μετωνυμία: μετά = mudança +

² Para as definições de metonímia, cf.: Cic., *De Or.* 3.167; Her. 4.43.1; Quint., *Inst. Or.* 8.6.23.1; Donato, *De tropis*, p. 1776 P.; Isid., *Orig.* 1.37.8.

³ O anônimo da *Retórica a Herênio* (Her., 4.42) inclui a metonímia entre outras nove figuras de palavras (*exornationes verborum*) que se distinguem por se desprenderem de seu sentido próprio para outro, conferindo graça (*venustas*) ao discurso.

ὄνομα = nome). Quintiliano está entre os autores que se referem à etimologia para definir a metonímia:

(8.6.23.1) Nec procul ab hoc genere discedit μετωνυμία, quae est nominis pro nomine positio, [cuius uis est pro eo quod dicitur causam propter quam dicitur ponere] sed, ut ait Cicero, hypallagen rhetores dicunt. Haec inuentas ab inuentore et (8.6.23.5) subiectas res ab optinentibus significat, ut ‘Cererem corruptam undis’, et ‘receptus terra Neptunus classes aquilonibus arcet’. (8.6.24.1) Quod fit retrorsum durius. Refert autem in quantum hic tropos oratorem sequatur. Nam ut ‘Vulcanum’ pro igne uulgo audimus et ‘uario Marte pugnatum’ eruditus est sermo et ‘Venerem’ quam coitum dixisse magis decet, ita ‘Liberum’ (8.6.24.5) et ‘Cererem’ pro uino et pane licentius quam ut fori seueritas ferat. Sicut ex eo quod <continet id quod> continetur: usus recipit ‘bene moratas urbes’ et ‘poculum epotum’ et ‘saeculum (8.6.25.1) felix’, at id quod contra est raro audeat nisi poeta: ‘iam proximus ardet | Vcalegon.’ Nisi forte hoc potius est a possessore quod possidetur, ut ‘hominem deuorari’, cuius patrimonium consumatur: quo (8.6.26.1) modo fiunt innumerabiles species. Huius enim sunt generis cum ‘ab Hannibale’ caesa [et apud tragicos aegialeo] apud Cannas sexaginta milia dicimus, et carmina Vergili ‘Vergilium’, ‘uenisse’ commeatus qui adferantur, ‘sacrilgium’ (8.6.26.5) deprehensum, non sacrilegum, ‘armorum’ scientiam habere, (8.6.27.1) non artis. Illud quoque et poetis et oratoribus frequens, quo id quod efficit ex eo quod efficitur ostendimus. Nam et carminum auctores ‘pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas’, (8.6.27.5) et ‘pallentesque habitant morbi tristisque senectus’ et orator ‘praecipitem iram’, ‘hilarem adulescentiam’, ‘segne otium’ dicet.⁴

(8.6.23.1) Não se distancia desse gênero⁵ a metonímia, que é a substituição de um nome por outro, [cuja força consiste em substituir algo que queremos dizer pela causa porque se diz]⁶; e, como diz Cícero, os rétores a chamam hipálage. (8.6.23.5) Esta é usada para substituir invenção pelo inventor ou a coisa possuída pelo possessor, como em: “Ceres deteriorada pelas ondas”⁷; e em: “Netuno, admitido à terra, as frotas protege do Aquilão”⁸. (8.6.24.1) Porém, na forma contrária, resulta em maior dureza. Questiona-se, pois, em que medida o orador deve empregar estes tropos. Uma vez que, embora seja corriqueiro o uso de “Vulcano” para fogo, e seja erudita a expressão “combater com

⁴ Quint., *Inst. Or.* 8.6.23-27.

⁵ Sinédoque.

⁶ A frase em latim, entre chaves, refere-se à operação de substituição da causa pelo efeito, cf. Butler (1996, 312), in: *Quintilian. Institutio Oratoria VII-IX*. Cambridge: Harvard University Press.

⁷ Virg., *Aen.* 1.177.

⁸ Hor., *A. P.* 63.

Marte adverso”, e seja mais decente dizer “Vênus” do que coito, seria, no entanto, mais licencioso do que convém à severidade dos tribunais dizer “Líber (8.6.24.5) e Ceres” para referir-se ao vinho e ao pão. Do mesmo modo, o uso nos permite substituir o conteúdo pelo continente: “cidades de bons costumes”, “beber um copo inteiro” e (8.6.25.1) “século feliz”; e raramente alguém ousaria utilizar a forma contrária, salvo um poeta: “já, próximo, arde Ucalegonte”.⁹ Entretanto, talvez seja mais permissível tomar a posse pelo possessor, como quando dizemos que “está sendo devorado” um homem cujo patrimônio esteja sendo consumido; desse gênero há inúmeras espécies, (8.6.26.1) por exemplo, quando dizemos que sessenta mil homens foram mortos “por Aníbal” em Canas [e, entre os trágicos, “por Egialeu”]; e “Virgílio” em referência aos poemas de Virgílio; ou que “chegaram” os suprimentos que foram trazidos; ou que um “sacrilégio” foi descoberto (8.6.26.5), e não um sacrilégio; ou que alguém é conhecedor de “armas”, e não da arte das armas. (8.6.27.1) É frequente também entre os poetas e oradores indicar a causa a partir do efeito. Assim, os poetas dirão: “a pálida morte, com pé igual, chuta as choupanas dos pobres”,¹⁰ (8.6.27.5) e “as pálidas doenças habitam na triste senectude”;¹¹ e o orador dirá: “precipitada ira”, “alegre adolescência” e “ócio preguiçoso”.¹²

A definição etimológica limita a ocorrência da metonímia à esfera nominal, contudo, como notamos acima, há exemplos em que a transposição de sentido ocorre no verbo, como em: *‘uenisse’ commeatus qui adferantur*, que diz que “chegaram” os suprimentos que foram trazidos.¹³

Donato define metonímia como *transnominatio* (transnomação), que significa substituição de nomes:

4. Metonymia est [dictio] quaedam veluti transnominatio. Huius multae sunt species. aut enim per id quod continet id quod continetur ostendit, ut «nunc pateras libate Iovi»; aut contra, ut «vina coronant»; aut per inventorem id quod inventum est [ostendit], ut sine Cerere et Libero friget Venus; aut contra, ut vinum precamur, nam hic deus praesens adest.¹⁴

A metonímia é [figura] como uma transnomação. Dela há muitas espécies, tais como: mostrar conteúdo pelo continente, como em: “agora ofereci as páteras a Júpiter”, ou a forma contrária, como em: “coroam-

⁹ Virg., *Aen.* 2.311.

¹⁰ Hor., *C.* 1.4.13.

¹¹ Virg., *Aen.* 6.275.

¹² Todas as traduções neste artigo são de minha autoria.

¹³ Quint., *Inst. Or.* 8.6.26.1. Sobre o aspecto etimológico nas definições de metonímia, cf. Lausberg (2003, Tomo II, 71).

¹⁴ Donato, *De tropis*, p. 1776 P.

se os vinhos”; e [mostrar] o inventor para significar a invenção, como em: “Sem Ceres e Líber, Vênus é fria”; ou na forma contrária, como em: suplicamos ao vinho, pois este deus se faz presente.

Os termos latinos *traductio* e *immutatio*, usados por Cícero no *De Oratore*, dimensionam, respectivamente, as operações de transferência e substituição características da metonímia:

(3.167.5) Ne illa quidem traductio atque immutatio in verbo quandam fabricationem habet [sed in oratione]: Africa terribili tremit horrida terra tumultu; [pro Afris est sumpta Africa,] neque factum est verbum, ut (3.167.10) “mare saxifragis undis”; neque translatum, ut “mollitur mare”; sed ornandi causa proprium proprio commutatum: desine, Roma, tuos hostis.... <et> testes sunt campi magni.... (3.167.15) Gravis est modus in ornatu orationis et saepe sumendus; ex quo genere haec sunt, Martem belli esse communem, Cererem pro frugibus, Liberum appellare pro vino, Neptunum pro mari, curiam pro senatu, campum pro comitiis, (3.168.1) togam pro pace, arma ac tela pro bello; quo item in genere et virtutes et vitia pro ipsis, in quibus illa sunt, appellantur: “luxuries quam in domum inrupit,” et “quo avaritia penetravit”; aut “fides valuit, iustitia confecit.” Videtis profecto (3.168.5) genus hoc totum, cum inflexo immutatoque verbo res eadem enuntiatu ornatus; cui sunt finitima illa minus ornata, sed tamen non ignoranda, cum intellegi volumus aliquid aut ex parte totum, ut pro aedificiis cum parietes aut tecta dicimus; aut ex toto partem, ut cum unam (3.168.10) turmam equitatum populi Romani dicimus; aut ex uno pluris: at Romanus homo, tamenetsi res bene gesta est corde suo trepidat; aut cum ex pluribus intellegitur unum: (3.168.15) nos sumus Romani, qui fuimus ante Rudini; aut quocumque modo, non ut dictum est, in eo genere (3.169.1) intellegitur, sed ut sensum est. Abutimur saepe etiam verbo non tam eleganter quam in transferendo, sed etiam si licentius, tamen interdum non impudenter; ut cum grandem orationem pro longa, minutum animum pro parvo dicimus. (3.169.5) Verum illa videtisne esse non verbi, sed orationis, quae ex pluribus, ut exposui, translationibus conexas sunt? Haec autem, quae aut immutata esse dixi aut aliter intellegenda (3.170.1) ac dicerentur, sunt translata quodam modo.¹⁵

(3.167.5) Tampouco a metonímia, ou substituição, envolve certa inovação na palavra [mas no discurso]: A selvagem África treme com terrível tumulto [África é utilizada em substituição a africanos]; nem uma palavra é inventada, como em: “o mar com suas ondas quebra-pedras”;¹⁶

¹⁵ Cic., *De Or.* 3.167-170.

¹⁶ Uma tradução mais interpretativa da frase “*mare saxifragis undis*” poderia ser: “o mar com suas ondas que se quebram contra as pedras”, porém não teria a ênfase dada por Cícero à palavra composta *saxifragus* como neologismo.

e nem é trasladada, como em (3.167.10): “o mar se suaviza”; mas, com o objetivo de ornamentar, substitui-se um nome próprio por outro, como em: Cessa, Roma, [de temer] teus inimigos <e> os Grandes Campos são testemunhas¹⁷ (3.167.15) Este procedimento é eficaz para ornar o discurso, e deve ser adotado com frequência; deste gênero originaram-se a expressão a imparcialidade de Marte na guerra e o uso dos termos Ceres em referência aos cereais, Líber ao vinho, Netuno ao mar, cúria ao senado, assembleia do povo às eleições, (3.168.1) toga à paz, arma e lança à guerra; neste mesmo gênero inclui-se o uso dos nomes das virtudes e dos vícios em referência àqueles que as possuem: “casa invadida pelo excesso”, e “onde a cobiça penetrou”; ou “a lealdade prevaleceu”, “a justiça foi feita”. Nota-se que (3.168.5) em todo esse gênero de expressões o mesmo significado é obtido com maior elegância por meio de modificação ou alteração de palavra. A esta, assemelha-se aquela¹⁸ menos elegante, mas que, no entanto, não deve ser ignorada, empregada quando desejamos que se entenda a parte pelo todo, como quando dizemos paredes e teto para nos referirmos à casa; ou o todo pela parte, como quando dizemos a cavalaria romana em referência (3.168.10) a um batalhão; ou quando nos referimos a um dando a entender muitos, como em: Mas o coração do homem romano palpita, ainda que a luta tenha sido bem travada; ou quando a partir de muitos damos a entender um, como em: (3.168.15) Nós, que antes éramos rudinos, agora somos romanos. Ou qualquer outro modo em que a palavra seja utilizada, (3.169.1) não em sentido literal, mas sugerido. Também, frequentemente, utilizamos uma palavra¹⁹ de modo não tão elegante quanto em metáforas, tal uso, apesar de mais livre, no entanto, por vezes não é sem escrúpulos; como quando dizemos discurso de grandes proporções em vez de longo, e uma mente diminuta em vez de pequena. (3.169.5) Mas aquela,²⁰ como expliquei, que se compõe de uma série de termos trasladados, na verdade, não lhes parece ser mais um problema de discurso do que de palavras? Estas, no entanto, que consistem em palavra substituída, como eu disse, ou com outro significado que não o literal, (3.170.1) são de algum modo metáforas.

¹⁷ A passagem *desine Roma tuos hostis... testes sunt Campi Magni*, foi provavelmente extraída de Ênio, Cipião; cf. Q. Ennius, *Varia* 6 e 8 (*Ennianae Poesis Reliquiae*, ed. J. Vahlen, 1928). *Campi Magni* (Grandes Campos ou Grandes Planícies): localidade na África, na região da atual Tunísia, onde Cipião Africano, em 203 a.C. (final da Segunda Guerra Púnica), travou uma batalha contra Asdrúbal Giscão (comandante cartaginês) e Sifax (rei númida); cf. Tito Lívio, *Ab Urbe Condita* 30.8. As substituições nessa passagem ocorrem de tal modo que “Roma” substitui “romanos”; e “os Grandes Campos”, “a África”.

¹⁸ Deduzimos, a partir dos exemplos citados, que Cícero se refere à sinédoque.

¹⁹ Isto é, a metonímia.

²⁰ Alegoria. Para a definição de alegoria segundo Cícero, cf. *De Or.* 3.166-167.

Na *Retórica a Herênio*, a metonímia é chamada *denominatio*:

(4.43.1) *Denominatio est, quae ab rebus propinquis et finitimis trahit orationem, qua possit intellegi res, quae non suo vocabulo sit appellata. Id aut ab inventore conficitur, ut si quis, de Tarpeio (4.43.5) loquens, eum Capitolinum nominet, aut invento, ut si quis pro Libero vinum, pro Cerere frugem appellet; aut invento, ut si quis pro Libero vinum, pro Cerere frugem appellet; ...; aut instrumento dominum, ut si quis Macedones appellarit hoc modo: ‘Non tam cito sarisae Graeciae (4.43.10) potitae sunt,’ aut idem Gallos significans: ‘nec tam facile ex Italia mat<e>ris Transalpina depulsa est;’ aut id, quod fit, ab eo, qui facit, ut si quis, cum bello velit ostendere aliquid quempiam fecisse, dicat: ‘Mars istuc te facere necessario coegit;’ (4.43.15) aut si, quod facit, ab eo, quod fit, ut cum desidiosam artem dicimus, quia desidiosos facit, et frigus pigrum, quia pigros efficit. Ab eo, quod continet, id, quod continetur, hoc modo denominabitur: ‘Armis Italia non potest vinci nec (4.43.20) Graecia disciplinis’ – nam hic pro Graecis et Italis, quae continent, notata sunt – ab eo, quod continetur, id, quod continet, ut si quis aurum aut argentum aut ebur nominet, cum divitias velit nominare. (4.43.25) Harum omnium denominationum magis in praeciipiendo divisio, quam in quaerendo difficilis inventio est, ideo quod plena consuetudo est non modo poëtarum et oratorum, sed etiam cottidiani sermonis huiusmodi denominationum.*²¹

(4.43.1) Metonímia ocorre quando se extrai o significado de coisas próximas ou associadas, de modo a sugerir determinada coisa sem utilizar o termo próprio. Pode-se obtê-la substituindo-se o inventor [pela invenção], como alguém que se referindo a Tarpeio (4.43.5) dissesse o Capitolino; ou substituindo-se a invenção [pelo inventor], como dizer Líber para referir-se ao vinho, ou Ceres para cereal; ou mencionando-se o instrumento no lugar do seu possessor, como se alguém se referisse aos Macedônios deste modo: “Não tão rápido as sarissas²² apossaram-se da Grécia”; (4.43.10) e do mesmo modo, referindo-se ao gauleses, dizer: “nem a lança transalpina foi tão facilmente expulsa da Itália”; ou substituir a causa pelo efeito, como se alguém, querendo demonstrar que certa pessoa fez algo na guerra, dissesse: “Marte obrigou-te a fazer isso”; (4.43.15) ou o efeito pela causa, quando dizemos que uma arte é ociosa, porque ela torna as pessoas ociosas, ou que o frio é preguiçoso, porque ele causa preguiça. E quando se denomina o conteúdo pelo continente, do seguinte modo: “Não é possível vencer a Itália na guerra, (4.43.20) nem a Grécia nos estudos” – pois, aqui, no lugar de gregos e italianos, mencionam-se os lugares a que estes pertencem. O continente

²¹ *Ad Her.* 4.43.1-25.

²² Lanças dos macedônios.

é designado pelo conteúdo, como quando alguém, querendo referir-se à riqueza, disser ouro, prata ou marfim. (4.43.25) É mais difícil ensinar as distinções entre todas essas metonímias do que encontrá-las, pois metonímias desta espécie são de uso corrente não só entre os poetas, mas também na fala cotidiana.

Isidoro de Sevilha, tal como Donato, define a metonímia como *transnominatio*:

[8] Metonymia, transnominatio ab alia significatione ad aliam proximitatem translata. Fit autem multis modis. Aut enim per id, quod continet, id, quod continetur, ostendit, ut “theatra plaudunt” “prata mugiant” dum illic homines plaudunt, hic boves mugiant; aut contra per id, quod continetur, id, quod continet, ut (Virg., *Aen.* 2,311): Iam proximus ardet Ucalegon; dum non ille, sed domus eius arderet. [9] Item per inventorem id, quod inventum est, ut (Ter., *Eun.* 732): Sine Cerere et Libero friget Venus; et (Virg., *Aen.* 9.76): Conmixtam Vulcanus mittit ad astra favillam. Vult enim per Cererem frumenti inventricem intellegere panem, per Liberum inventorem vitis vinum, per Venerem libidinem, per Vulcanum ignem. At contra per inventum inventorem demonstrat, ut (Plaut., frag. 159): Vinum precamur, pro Libero, qui vinum apud Graecos invenit. [10] Item per efficientem, id quod efficitur, sicut “pigrum frigus” quod pigros homines faciat, et “timor pallidus” eo quod pallidos homines reddat. At contra per id quod efficitur, efficiens, ut: Iungit equos auri genitor spumantiaque addit frena feris. “Spumantia frena”²³ dixit, cum utique non ipsa faciant spumas, sed equus, qui ea gerit, spumis conspargat infusis.²⁴

[8] Metonímia é uma transnomação em que um significado é transferido para outro em relação de contiguidade. Ela ocorre, pois, de muitas maneiras, tais como: mostrar o conteúdo pelo continente, como em: “o teatro aplaude”, “os campos mitem”, enquanto que no primeiro exemplo os homens aplaudem, e no segundo as vacas mitem. Na forma contrária, mostra o continente pelo conteúdo, como em: já, próximo, arde Ucalegonte,²⁵ enquanto que, não Ucalegonte, mas sua casa ardia em chamas. [9] Também, por meio do inventor, indica-se a invenção, como em: Sem Ceres e Líber, Vênus é fria; e em: Vulcano lança fagulhas misturadas às estrelas. Pois, ao dizer Ceres, inventora dos grãos, ele se refere ao pão; ao dizer Líber, inventor da videira, quer dizer vinho; para o desejo diz Vênus e para o fogo Vulcano. Na forma contrária, mostra a invenção no lugar do inventor, como em: Rogamos ao vinho, no lugar de Líber, que, de acordo com os gregos, inventou o vinho. [10] Também,

²³ Virg. *Aen.* 5.817.

²⁴ Isid., *Orig.* 1.37.8-10.

²⁵ Virg., *Aen.* 2.311.

mostra o efeito pela causa, como em: “frio preguiçoso”, porque ele torna as pessoas preguiçosas, e “temor pálido”, porque ele torna as pessoas pálidas. Na forma contrária, expressa a causa pelo efeito, como em: “O pai atrela as rédeas nos bravios cavalos e coloca-lhes na boca os espumantes freios de ouro”. Ele disse “espumantes freios”, embora certamente eles mesmos não façam espuma, mas o cavalo que os utiliza os molha com a saliva derramada.

Festo, por sua vez, não se vale da etimologia do termo para explicar a metonímia, definindo-a simplesmente como um tropo:

Metonymia est tropos, cum ab eo quod continet, significatur id, quod continetur, aut superior <r>es inferiore, et inferior superiore. Quae continet, quod continetur: ut Ennius (153.25) cum ait: “Africa terribili tremis horrida terra tumultu.” Ab eo quod continetur id quod continet; ut cum dicitur: “epota amphora vini.” A superiore re inferior, ut Ennius: “cum magno strepitu Volcanum ventus vegebat.” Ab inferiore superior, (153.30) ut: “persuasit animo vinum, deus qui multo est maximus.”²⁶

Metonímia é um tropo em que se indica conteúdo pelo continente, ou o superior pelo inferior e o inferior pelo superior. Pelo continente, o conteúdo, tal como quando Ênio diz: “Selvagem África, tu tremes com terrível tumulto”; e, pelo conteúdo, o continente, como quando se diz: “depois de beber uma ânfora de vinho até o fim”.²⁷ Pelo superior indicasse o inferior, como em Ênio: “com grande estrondo o vento impelia Vulcano”; e, pelo inferior, o superior, como em: “o vinho, deus que é de longe o maior, persuade a mente.”

Tropo é torção, desvio de referência, e pressupõe a percepção da transferência. Transferindo-se para o que é impróprio, troca-se a referência pela transferência. A alteração no tropo não é fonética (sintética) e nem sintática, mas semântica, referencial e, como ensina Quintiliano, é sempre virtuosa (*cum virtute*):

*Tropos est uerbi uel sermonis a propria significatione in aliam cum uirtute mutatio.*²⁸

Tropo é a modificação virtuosa de palavra ou de discurso de seu significado próprio para outro.

²⁶ Festo, *De Verborum Significatione* 153.22-31.

²⁷ O exemplo citado, na verdade, condiz com a relação contrária, de substituição do conteúdo (vinho) pelo continente (ânfora), de modo semelhante a outros exemplos citados por outros autores, como: Quintiliano, *Inst. Or.* 8.6.24: *poculum epotum* (beber um copo inteiro); e Donato, *De Tropis*, p. 1776 P: *nunc pateras libate Iovi* (agora ofereci páteras a Júpiter).

²⁸ Quint., *Inst. Or.* 8.6.1.

Como sugere Lausberg, a *immutatio* (modificação de palavra) por si só constitui um vício e somente se justifica mediante uma função especial.²⁹ Donato aponta duas razões para o uso dos tropos, a necessidade ou o ornato:

*Tropus est dictio translata a propria significatione ad non proprium similitudinem ornatus necessitatisve causa.*³⁰

Tropo é palavra transladada do sentido próprio para outro não próprio semelhante, em razão do ornato ou da necessidade.

A metonímia, como tropo, se estabelece por meio de relações de contiguidade entre palavras, das quais observaremos as principais espécies.

2. RELAÇÕES METONÍMICAS

2.1. CAUSA-EFEITO

Na relação metonímica, há uma força ou agente causador que produz um resultado, efeito ou consequência. Segundo Quintiliano, é frequente entre os poetas e oradores mostrar a causa pela consequência.³¹ Cícero diz que o sentido da metonímia é depreendido de algo consequente (*res consequens*).³² A relação de causa-efeito pode ser constituída por pessoa ou por coisa, e assim ela entrelaça-se a outras espécies de metonímia que se desdobram a partir da relação inventor-invenção, seja pela substituição do autor pela obra, do proprietário pela propriedade, do instrumento pelo possessor ou das divindades por seus atributos.³³

INVENTOR-INVENÇÃO

De acordo com Arata, da relação inventor-invenção resulta o maior número de metonímias entre os autores gregos.³⁴ Entre os latinos, do mesmo modo, esta espécie é frequentemente mencionada nas explicações dos gramáticos e rétores e utilizada por poetas e oradores.

a. autor-obra

Observa-se, por exemplo, substituição do autor pela obra no exemplo citado por Quintiliano: *carmina Vergili Vergilium* (“Virgílio” em referência aos poemas de Virgílio).³⁵

²⁹ Para *immutatio* como vício, cf. Lausberg (2003, Tomo II, p. 57-58 e 65)

³⁰ Donato, *De Tropis* p. 1775 P.

³¹ Quint., *Inst. Or.* 8.6.27.

³² Cic., *Or.* 92.

³³ Lausberg (2004, p. 159-160).

³⁴ Arata (2005, p. 61).

³⁵ Quint., *Inst. Or.* 8.6.26.

b. proprietário-propriedade

Como exemplos da metonímia decorrente da relação proprietário-propriedade, podemos citar este fornecido por Quintiliano: *‘hominem deuorari’, cuius patrimonium consumatur* (“está sendo devorado” um homem cujo patrimônio esteja sendo consumido),³⁶ bem como esta passagem da *Eneida* de Virgílio: *iam proximus ardet Ucalegon* (já, próximo, arde Ucalegonte),³⁷ em que *Ucalegon* refere-se a *domus Ucalegonis* (a casa de Ucalegonte). Ucalegonte é um personagem da *Iliada*,³⁸ da corte de Príamo, cuja morada incendiada representa a proximidade da ruína de Príamo no incêndio da queda de Troia.

c. instrumento-possessor

Na *Retórica a Herênio*, são citados dois exemplos de substituição do instrumento pelo possessor: *Non tam cito sarisae Graeciae potitae sunt* (Não tão rápido as sarissas apossaram-se da Grécia), em que *sarisae*, ou as lanças dos Macedônios, está no lugar de Macedônios; e: *nec tam facile ex Italia mat<e>ris Transalpina depulsa est* (nem a lança transalpina foi tão facilmente expulsa da Itália), em que *materis Transalpina*, ou a lança dos gauleses, está no lugar de gauleses.³⁹

d. divindades-atributos

No *De Natura Deorum*, de Cícero, é mencionado o uso dos nomes de deuses em substituição às suas invenções ou atributos:

itaque tum illud quod erat a deo natum nomine ipsius dei nuncupabant, ut cum fruges Cererem appellamus vinum autem Liberum, ex quo illud Terenti “sine Cerere et Libero friget Venus”.⁴⁰

Assim, aquilo que era inventado por um deus recebia o seu nome, como quando dizemos Ceres para os grãos e Liber para o vinho, tal como em Terêncio: “Sem Ceres e Líber, Vênus é fria”.

Essa mesma relação de substituição pode ser observada nos seguintes versos de Horácio:

*tu sapientium/ curas et arcanum iocoso/ consilium retegis Lyaeo*⁴¹

Tu descobres as aflições dos sábios e seu conhecimento secreto com o auxílio do jocoso Lieu.

³⁶ Quint., *Inst. Or.* 8.6.25-26.

³⁷ Virg., *Aen.* 2.311.

³⁸ Hom., *Il.* 3.148.

³⁹ Her. 4.43.

⁴⁰ Cic., *N. D.* 2.60-61.

⁴¹ Hor., *C.* 3.21.14-16.

Nessa passagem, *Lyaeus*, um dos nomes de Baco, inventor da videira, substitui o vinho. Nota-se também uma relação de causa e efeito entre o adjetivo *iocosus* e *Lyaeus*, porque o vinho, invenção de Lieu, torna *iocusus* (jocosos, divertido, alegre) aquele que o consome.

Os gramáticos e rétores citam inúmeros exemplos do uso desta espécie de metonímia. Quintiliano menciona um exemplo extraído da *Eneida*: *Cerem corruptam undis* (Ceres deteriorada pelas ondas),⁴² em que Ceres quer dizer trigo. Quintiliano cita também um exemplo extraído da *Arte Poética* de Horácio: *receptus terra Neptunus classes aquilonibus arvet* (Netuno, admitido à terra, as frotas protege do Aquilão),⁴³ em que Netuno refere-se ao mar. Na *Retórica a Herênio*, é mencionado o uso de Marte para a guerra: *Mars istuc te facere necessario coegit* (Marte obrigou-te a fazer isso).⁴⁴ Cícero também cita metonímias dessa espécie: *Cerem pro frugibus*, *Liberum appellare pro vino*, *Neptunum pro mari* (Ceres em referência aos cereais, Líber ao vinho, Netuno ao mar).⁴⁵ Para Quintiliano, esta espécie de metonímia, embora corriqueira e por vezes conveniente, em sua maioria não condiz com a severidade da oratória nos tribunais.⁴⁶ Os poetas latinos, por sua vez, adotam frequentemente essa espécie de transposição decorrente da relação entre os nomes dos deuses e suas invenções, tal como observamos nos exemplos citados acima, com Vulcano, Ceres, Marte, Netuno e Baco.

Pode ocorrer também a substituição do inventor pela invenção, como neste fragmento de uma comédia de Plauto: *vinum precamur, nam hic deus praesens adest* (suplicamos ao vinho, pois este deus se faz presente), em que vinho quer dizer Baco.⁴⁷ Essas formas invertidas são menos comuns e, segundo Quintiliano, mais duras.⁴⁸ Ainda assim, são frequentemente citadas nas definições: Isidoro de Sevilha⁴⁹ e Donato⁵⁰ citam como exemplo a passagem de Plauto mencionada acima. Festo fornece o seguinte exemplo: *persuasit animo vinum, deus qui multo est maximus* (o vinho, deus que é de longe o maior, persuade a mente).⁵¹

2.2. CONTEÚDO-CONTINENTE

Na relação conteúdo-continente, o continente pode estar representado por um lugar ou tempo e o conteúdo pode abarcar pessoas ou coisas.⁵² O conteúdo formado por coisa, na substituição do conteúdo pelo continente, consiste em expressões como: *poculum epotum*

⁴² Quint., *Inst. Or.* 8.6.23.5; Virg. *Aen.*, 1.177. Sérvio, em seu comentário da *Eneida* (*Commentarii in Vergilii Aeneidos libros* 1.177.1), considera o uso de Ceres nessa passagem como metonímia para o trigo (*CEREREM metonymia pro frumento*).

⁴³ Quint., *Inst. Or.* 8.6.23; Hor., *A. P.* 63.

⁴⁴ Her. 4.43.

⁴⁵ Cic., *De Or.* 3.167.

⁴⁶ Quint., *Inst. Or.* 8.6.24.

⁴⁷ Plauto, *Fragmenta* inc.38.1.

⁴⁸ Quint., *Inst. Or.* 8.6.24.1.

⁴⁹ Isid., *Orig.* 1.37.9.

⁵⁰ Donato, *De tropis* p. 1776 P; Isid., *Orig.* 1.37.9.

⁵¹ Festo, *De Verborum Significatione* 153.30-31.

⁵² Lausberg (2003, p. 73) e (2004, p. 161).

(beber um copo inteiro),⁵³ em que *poculum* refere-se à bebida contida no copo; e: *nunc pateras libate Iovi* (agora ofereci as páteras a Júpiter), em que *paterae* são as oferendas dispostas nas páteras. Na forma contrária, do continente pelo conteúdo, temos o exemplo encontrado na *Eneida* de Virgílio, fornecido por Donato: *vina coronant* (coroam-se os vinhos), em que vinhos quer dizer as taças ou as crateras de vinho.⁵⁴

O conteúdo formado por pessoa consiste em expressões como: *curiam pro senatu* (cúria em referência ao senado) e *campum pro comitiis* (assembleia do povo em referência às eleições).⁵⁵ O processo de substituição de pessoa por lugar pode ser observado nos exemplos: *theatra plaudunt* (o teatro aplaude)⁵⁶ e *theatra tota reclamant* (todo o teatro protesta);⁵⁷ em ambos os casos, teatro significa o público presente no teatro. Pertence a esta espécie também o exemplo citado na *Retórica a Herênio*: *Armis Italia non potest vinci nec Graecia disciplinis* (Não é possível vencer a Itália na guerra, nem a Grécia nos estudos);⁵⁸ e também estes de Quintiliano: *bene moratas urbes* (cidades de bons costumes), em que cidades refere-se aos habitantes da cidade. Cícero e Festo citam o exemplo de Ênio: *Africa terribili tremit horrida terra tumultu* (A selvagem África treme com terrível tumulto), em que África refere-se aos habitantes da África.⁵⁹ Pompônio Porfírio, em seu comentário das *Epístolas* de Horácio, comenta a passagem: *iacamus iam pridem omnis te Roma beatum* (Toda a Roma há muito tempo te considera feliz)⁶⁰, especificando como metonímia o uso da expressão toda a Roma no lugar de os romanos.⁶¹ Sérvio, por sua vez, comenta as seguintes passagens da *Eneida* de Virgílio, destacando metonímias desta mesma espécie:⁶²

Arcadas insuetos acies inferre pedestris
ut uidit Pallas Latio dare terga sequaci⁶³

Quando Palantes viu seus Árcades, desabituaados a batalhas campestres,
fugirem antes de perseguir o Lácio.

e:

⁵³ Quint., *Inst. Or.* 8.6.24.

⁵⁴ Donato, *De Tropis*, p. 1776 P; Virg., *Aen.* 1.724, 7.147.

⁵⁵ Cic., *De Or.* 3.167.

⁵⁶ Isid., *Orig.* 1.37.8.

⁵⁷ Cic., *De Or.* 3.196.

⁵⁸ Her. 4.43.

⁵⁹ Ênio, *An.* 9.319; Cic., *De Or.* 3.167, *Or.* 93.4-5; Festo, *De Verborum Significatione* 153.25-26.

⁶⁰ Hor., *Ep.* 1.16.18.

⁶¹ Porfírio, *Commentum in Horati Epistulas* 1.16.18.5-6: *Quid est omnis Roma? [Quid est] omnes Roman<i>*. *Et est figura per metonymiam*. (O que significa toda a Roma? Quer dizer “todos os romanos”. Há uma figura por metonímia).

⁶² Sérvio, *Vergilii Aeneidos Libros* 10.365.1: *LATIO SEQVACI metonymia pro ‘Latinis’, ut alibi “invadunt urbem somno vinoque sepultam”*. (PERSEGUIR O LÁCIO: metonímia para “os Latinos”, como em outro lugar: “eles invadem a cidade, sepulta no sono e no vinho”).

⁶³ Virg., *Aen.* 10.364-5.

*inuadunt urbem somno uinoque sepultam*⁶⁴

Eles invadem a cidade, sepulta no sono e no vinho.

Nos dois exemplos ocorre substituição de pessoa por lugar: no primeiro, o Lácio quer dizer os habitantes do Lácio; e no segundo exemplo, cidade refere-se aos habitantes da cidade.

Na expressão *saeculum felix* (século feliz),⁶⁵ o tempo referencia os homens e as condições sociais de uma época.

2.3. ABSTRATO-CONCRETO

A este gênero pertence o uso dos nomes das virtudes e dos vícios em referência àqueles que as possuem, como nos exemplos mencionados por Cícero: “*luxuries quam in domum inrupit,*” et “*quo avaritia penetravit*”; aut “*fides valuit, iustitia confecit*” (“casa invadida pelo excesso”, e “onde a cobiça penetrou”; ou “a lealdade prevaleceu”, “a justiça foi feita”);⁶⁶ e por Quintiliano: “*sacrilegium*” *deprehensum, non sacrilegium* (um “sacrilégio” foi descoberto, e não um sacrílego).⁶⁷

2.4. SÍMBOLO-FENÔMENO SOCIAL

Segundo Lausberg, na implicação de fenômeno e símbolo (*signum*) sociais, o fundamento para a denominação concreta de um fenômeno social é dado pelo seu símbolo instrumental.⁶⁸ Metonímias desta espécie são mencionadas por Quintiliano: “*armorum*” *scientiam habere* (ser conhecedor de “armas”);⁶⁹ e também por Cícero: *togam pro pace, arma ac tela pro bello* (toga em referência à paz, arma e lança à guerra).⁷⁰ Na poesia, observamos este uso no verso inicial da *Eneida*: *Arma uirumque cano* (Eu canto as armas e o varão).⁷¹ Sérvio comenta que o uso de *arma* nessa passagem pode ser visto como metonímia, como o instrumento de guerra em referência à guerra:

per ‘arma’ autem bellum significat, et est tropus metonymia. (1.1.5) nam arma quibus in bello utimur pro bello posuit, sicut toga qua in pace utimur pro pace ponitur, ut Cícero “cedant arma togae”,⁷² id est bellum paci”.⁷³

⁶⁴ Virg., *Aen.* 2.265.

⁶⁵ Quint., *Inst. Or.* 8.6.24.

⁶⁶ Cic., *De Or.* 3.168.

⁶⁷ Quint., *Inst. Or.* 8.6.26.

⁶⁸ Lausberg (2004, p. 161).

⁶⁹ Quint., *Inst. Or.* 8.6.26.

⁷⁰ Cic., *De Or.* 3.167.

⁷¹ Virg., *Aen.* 1.1.

⁷² Cic., *In Pisonem* 72; *De Officiis* 1.77; *Philippicae* 2.20.

⁷³ Sérvio (1878-1884), *Commentarii in Vergiliū Aeneidos libros* 1.1.

Pela “arma”, no entanto, refere-se à guerra, e isto consiste no tropo de metonímia. (1.1.5) Pois a arma que usamos na guerra substitui a guerra, assim como a toga que usamos em tempos de paz é utilizada em vez de paz, como diz Cícero “que as armas cedam à toga”, isto é, a guerra à paz.

3. A METONÍMIA E SUAS RELAÇÕES COM OUTROS TROPOS E FIGURAS

Nesta passagem do *Orator*, Cícero considera relações entre a metonímia, a metáfora, a alegoria e a catacrese:

Tralata dico, ut saepe iam, quae per similitudinem ab alia re aut suavitatis aut inopiae causa transferuntur; mutata, in quibus pro verbo proprio subicitur aliud quod idem (93.1) significet sumptum ex re aliqua consequenti. Quod (93.2) quanquam transferendo fit, tamen alio modo transtulit cum dixit Ennius arce et urbe orbam, alio modo, si pro patria arcem dixisset, et horridam Africam terribili (93.5) tremere tumultu cum dicit pro Afris immutate Africam <sumens>: hanc ὑπαλλαγὴν rhetores, quia quasi summutantur verba pro verbis, μετωνυμίαν (94.1) grammatici vocant, quod nomina transferuntur. Aristoteles autem tralationi et haec ipsa subiungit et abusionem quam κατάχρησιν vocant, ut cum minutum dicimus animum pro parvo; et abutimur verbis pro pinquis, (94.5) si opus est vel quod delectat vel quod decet. iam cum fluxerunt continuae plures tralationes, alia plane fit oratio; itaque genus hoc Graeci appellant ἀλληγορίαν: nomine recte, genere melius ille qui ista omnia tralationes vocat. haec frequentat Phalereus (94.10) maxume suntque dulcissima, et quanquam tralatio est apud eum multa tamen immutationes nusquam (95.1) crebriores.⁷⁴

Como eu costume dizer, chamo metafóricas aquelas [palavras] que, por sua similitude com outra coisa, são empregadas em razão da suavidade ou por necessidade⁷⁵; e metonímicas aquelas em que se substitui o termo próprio por outra palavra com o mesmo sentido, (93.1) depreendido a partir de algo resultante. Pois, embora nesta também ocorra uma transferência, Ênio a empregou de um modo quando disse: tornastes órfãs a cidade e cidadela, e a teria utilizado de outro modo se dissesse cidadela para referir-se à pátria, ou quando diz que a selvagem África treme (93.5) com terrível tumulto, em que África substitui os africanos: a esta, os rétores denominam hipálage, porque uma palavra é substituída por outra; enquanto os gramáticos a chamam de metonímia, (94.1) porque nomes são trasladados. Mas Aristóteles atrela todas essas à

⁷⁴ Cic., *Or.* 92-95.

⁷⁵ Mais especificamente, inóvia ou pobreza do sistema linguístico, a falta de um termo próprio; cf. Lausberg (2004, p. 145).

metáfora, bem como a *abusio*, chamada catacrese, que ocorre quando dizemos mente diminuta em vez de pequena, e desviamos do uso normal palavras próximas em sentido, (94.5) se for necessário, ou porque deleita, ou porque convém. Já, quando sucederem-se ininterruptamente muitas translações, o discurso transforma-se totalmente. Assim, a esse gênero, os gregos chamam alegoria: apesar de acertado quanto ao nome, quanto ao gênero, está mais correto quem chama a todas estas de metáforas. Demétrio de Falero as utiliza com frequência, (94.10) e elas são extremamente agradáveis, e embora ele faça largo uso de metáforas, ninguém é mais assíduo que ele no emprego de (95.1) metonímias.

3.1. METONÍMIA, METÁFORA E ALEGORIA

De acordo com Cícero, a metonímia se aproxima da metáfora, uma vez que em ambas, de certo modo, ocorre uma translação.⁷⁶ Embora muito próximas, elas diferenciam-se em alguns aspectos. Na passagem do *Orator* mencionada acima, Cícero propõe uma distinção entre o que ele chama de *uerba tralata* (ou *translata*), a metáfora propriamente dita, e *uerba mutata* (ou *immutata*), as palavras de caráter metonímico.⁷⁷ Cícero explica que na metonímia, na substituição de um nome por outro, uma palavra não é inventada e nem transladada como nas metáforas, mas modificada em razão do ornato.⁷⁸ Enquanto a metáfora consiste em transladar um tema em razão da similitude, a metonímia (*immutatio*) opera por contiguidade e consiste em colocar no lugar de um nome uma palavra cujo sentido seja depreendido a partir de algo próximo ou resultante (*res consequens*).⁷⁹ A despeito dessas distinções, se retrocedermos a Aristóteles, veremos que o processo de substituição por contiguidade também é chamado de metáfora.

Como observa Anderson, Aristóteles geralmente trata o termo metáfora em seu sentido literal – transferência – mais especificamente, qualquer transferência de sentido que ocorra em verbo, nome ou frase.⁸⁰ Aristóteles ensina que na metáfora ocorre transferência de nome alheio ou estranho, seja nas relações entre gênero-espécie, espécie-gênero,⁸¹ espécie-espécie ou por analogia:⁸²

A metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia.⁸³

⁷⁶ Cíc., *De Or.* 3.170.

⁷⁷ Sobre a distinção entre *uerba translata* e *uerba immutata*, cf. Cic., *Or.* 92-93; Lausberg (2003, Tomo II, 71).

⁷⁸ Cíc., *De Or.* 3.167.

⁷⁹ Cíc., *Or.* 92: *res consequens*.

⁸⁰ Anderson (2000, p. 73).

⁸¹ Para a relação espécie-gênero como sinédoque, cf. Quint., *Inst. Or.* 8.6.19.

⁸² Sobre a relação entre metáfora e metonímia em Aristóteles, cf. Al-Sharafí (2000, p. 12-14).

⁸³ Aristóteles, *Po.* 1457b. Tradução de Eudoro de Souza.

Ainda segundo Aristóteles, na metáfora proveniente da analogia, é necessária uma correspondência entre termos do mesmo gênero, por exemplo dizer “a taça de Ares” para o “escudo”, ou “o escudo de Dioniso” para “taça”:

É necessário, por seu turno, que a metáfora, proveniente da analogia, tenha sempre uma correspondência entre dois termos do mesmo gênero. Assim, por exemplo, se a taça é o “escudo de Dioniso”, então é apropriado chamar “taça de Ares” ao escudo.⁸⁴

Nessas metáforas, podemos considerar que subjazem relações metonímicas de conteúdo-contidente (taça-vinho), símbolo-fenômeno social (escudo-guerra), instrumento-possessor (taça-Dioniso, escudo-Ares) e inventor-invenção (Dioniso-taça-vinho; Ares-escudo-guerra).⁸⁵

A metáfora, como tropo de salto, aproxima-se do símile, mas se dá de maneira mais rápida e direta, sem o termo de comparação.⁸⁶ Por outro lado, a metáfora, como sugere Lausberg, pode ser observada como uma metonímia de “valor mágico” (sentido primitivo religioso da palavra assimilado ao jogo poético), uma vez que reside no fundamento da denominação metafórica uma participação real (vale lembrar que, na metonímia, a alteração se dá com o uso de palavras que implicam uma relação de contiguidade ligadas a fenômenos da realidade, como causa-efeito e as demais espécies a que nos referimos anteriormente), pois, quando se diz que Aquiles, como guerreiro, é um leão, é como se ele realmente assumisse a natureza de um leão (símbolo de coragem e ferocidade).⁸⁷ Nesse sentido, há um parentesco entre a metáfora e a homonímia.⁸⁸ De fato, a palavra metafórica tem mais de um significado, e, se perdesse esse significado secundário, latente, deixaria de ser metáfora. O que ocorre é uma triangulação, uma superposição de significados, um acréscimo referido impropriamente.

De mesmo modo, segundo Arata, uma definição de metonímia fornecida por Trifão dá conta do sentido de metonímia como sinonímia gerada a partir de uma homonímia.⁸⁹ Trifão

⁸⁴ Arist., *Ret.* 3.1407a. Tradução de Manuel Alexandre Júnior. Também em Arist., *Po.* 1457b.: Digo que há analogia quando o segundo termo está para o primeiro na igual relação em que está o quarto para o terceiro, porque, neste caso, o quarto termo poderá substituir o segundo, e o segundo, o quarto. E algumas vezes os poetas juntam o termo ao qual se refere a palavra substituída pela metáfora. Por exemplo, a “urna” está para “Dioniso”, como o “escudo” para “Ares”, e assim se dirá a urna “escudo de Dioniso”, e o escudo, “urna de Ares”. Tradução de Eudoro de Sousa.

⁸⁵ Para as relações metonímicas nessa passagem, cf. Al-Sharafi (2004, 13-14).

⁸⁶ Para a relação entre metáfora e símile, cf.: Arist., *Ret.* 3.1406b; Quint., *Inst. Or.* 8.6.8-9.

⁸⁷ Para o “valor mágico” da metáfora, cf. Lausberg (2003, Tomo II, p. 62). Para a metáfora como metonímia de “valor mágico”, cf. Lausberg (2004, p. 162).

⁸⁸ Para a definição de homonímia e sua relação com a ambiguidade, cf. Anderson (2000, p. 82); Quint., *Inst. Or.* 7.9.2: *Singula adferunt errorem cum pluribus rebus aut hominibus eadem appellatio est (δμωνυμία dicitur), ut ‘gallus’ auem an gentem an nomen an fortunam corporis significet incertum est, et ‘Aiax’ Telamonius an Oilei filius.*

⁸⁹ Arata (2005, p. 57).

menciona como exemplo o uso de Hefesto para significar fogo.⁹⁰ O significante Hefesto divide-se em dois sentidos diferentes, de um lado, o sentido próprio é preservado: Hefesto, o deus; de outro lado, com a transposição da metonímia (decorrente da relação inventor-invenção: Hefesto é considerado o inventor do fogo), um novo sentido é criado: Hefesto, o fogo. Assim, de acordo com Arata, a definição dada por Trifão mostra a transição entre a homonímia e o resultado: uma sinonímia secundária entre Hefesto e fogo.

Lausberg observa que a metonímia, assim como a metáfora, pode ser alargada até a alegoria.⁹¹ É o que ocorre sobretudo com a “metonímia mitológica” (uso dos nomes dos deuses na relação inventor-invenção), que, segundo Lausberg, tem um claro selo metafórico, como na passagem de Terêncio, citada por vários autores: *sine Cerere et Libero friget Venus* (Sem Ceres e Líber, Vênus é fria),⁹² que é construída alegoricamente com *friget*. O mesmo ocorre na passagem da *Eneida*: *fert... et commixtam Vulcanus ad astra favillam* (Vulcano lança fagulhas misturadas às estrelas), em que Vulcano aparece em construção alegórica com *fert*.⁹³

3.2. METONÍMIA E CATACRESE

A catacrese, denominada *abusio* em latim, consiste em “fossilizar” pelo uso uma construção estranha que reivindica propriedade.⁹⁴ Ela também aparece como tropo compósito, atrelando-se à metonímia e à metáfora. Desse modo, ela pode ser considerada uma espécie de metáfora ou metonímia que atende às necessidades do uso, empregada para preencher uma inópia ou lacuna na linguagem, isto é, quando não há um termo próprio para designar algo. Pelo uso contínuo, determinados termos incorporam-se à língua, deixando de causar estranheza. Quintiliano cita algumas metonímias assimiladas pelo uso: *bene moratas urbes* (cidades de bons costumes), *poculum epotum* (beber um copo inteiro), *saeculum felix* (século feliz), *praecipitem iram* (precipitada ira), *hilarem adolescentiam* (alegre adolescência) e *segne otium* (ócio preguiçoso).⁹⁵ O exemplo *minutum dicimus animum pro parvo* (mente diminuta em vez de pequena) é mencionado em duas passagens diferentes de Cícero, o que mostra quanto a metonímia e a catacrese se aproximam e se confundem.⁹⁶ No *Orator*, tal exemplo está ligado

⁹⁰ Trifão, *Rhetores Graeci*, Περί τρόπων. I Gramm 3.195.20-25: (195.20) Μετωνυμία ἐστὶ λέξις ἀπὸ τοῦ ὁμωνύμου τὸ συνώνυμον δηλοῦσα, οἷον σπλάγχνα δ' ἄρ' ἀμπείραντες ὑπείρεχον Ἡφαίστιο· Ἡφαιστος γὰρ ὁ εὐρῶν τὸ πῦρ· καὶ ὅταν τὸν πυρὸν Δήμητραν εἴπωμεν. ἢ ἀπὸ τῶν εὐρόντων τὰ εὐρήματα, (195.25) ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοῦ εὐρήματος τὸν εὐρόντα, οἷον οἴνος μ' ἔπεισε, δαιμόνων ὑπέρτατος.

⁹¹ Para as relações entre a metáfora e a alegoria de acordo com os rétores e gramáticos gregos e latinos, cf. Lausberg (2003, Tomo II, p. 71) e (2004, p. 162); Martinho (2008, p. 259-262).

⁹² Ter., *Eun.* 732; Cíc., *N. D.* 2.60-61; Donato, *De tropis*, p. 1776 P.; Isid., *Orig.* 1.37.9; Sêrvio, *Commentarii in Vergiliū Aeneidos libros* 1.686.1.

⁹³ Virg., *Aen.* 9.75-6; Isid., *Orig.* 1.37.9: em construção com “*mittit*”. Para outros exemplos dessa espécie de metonímia, cf. Lausberg (2003, Tomo II, p. 71-72)

⁹⁴ Para a catacrese como *abusio*, cf. Cíc., *Or.* 94.1.

⁹⁵ Quint., *Inst. Or.* 8.6.24-27.

⁹⁶ Sobre catacrese e metonímia, cf. Lausberg (2003, Tomo II, p. 78-79).

à explicação de catacrese e à conveniência ou necessidade de usar tais expressões.⁹⁷ No *De Oratore*, o mesmo exemplo é citado em uma explicação sobre o uso da metonímia.⁹⁸

3.3. METONÍMIA E SINÉDOQUE

Como diz Quintiliano, a sinédoque não se distancia da metonímia.⁹⁹ Lausberg explica que a sinédoque pode ser considerada como “uma metonímia de relação quantitativa entre a palavra empregada e o significado sugerido”.¹⁰⁰ Os limites entre a metonímia e a sinédoque se confundem especialmente no que concerne às transposições de sentido obtidas a partir das relações entre parte-todo, gênero-espécie e numérica.¹⁰¹ Para Quintiliano, as relações *pars-totus* (parte-todo), *uno-pluris* (singular-plural), *species-genus* (espécie-gênero), *praecedens-sequentia* (precedentes-posteriores) são chamadas de sinédoque.¹⁰² Quintiliano exemplifica com a seguinte frase a modificação no número, ao considerá-la como sinédoque: *Romanus proelio victor* (Romano vencedor na batalha), em que o singular *romanus* dá a entender que os romanos venceram.¹⁰³ Por outro lado, Cícero, como vimos, não estabelece uma distinção clara entre metonímia e sinédoque, referindo-se apenas a determinada figura próxima da metonímia, que deduzimos, a partir dos exemplos, tratar-se da sinédoque, ao citar em sua explicação exemplos das relações parte-todo: *pro aedificiis cum parietes aut tecta dicimus* (quando dizemos paredes e teto para nos referirmos à casa); e de número: *cum unam turmam equitatum populi Romani dicimus* (quando dizemos a cavalaria romana em referência a um batalhão).¹⁰⁴ A alteração no número, além de ser considerada como metonímia ou sinédoque, também aparece como uma figura que recebe o nome de silepse ou enálage.¹⁰⁵

Porfírio também entende como metonímia o que alguns autores chamam de sinédoque. Em seu comentário desta passagem das *Epístolas* de Horácio: *quattuor aut pluris aulaea premuntur in horas* (Por quatro horas ou mais as cortinas se mantêm abaixadas),¹⁰⁶ Porfírio indica o uso da expressão *aulaea premuntur* como uma metonímia.¹⁰⁷ Neste caso, observamos a relação parte-todo: a cortina, parte do espetáculo, está pelo espetáculo (a comédia). Com o uso dessa expressão, Horácio dá a entender que o espetáculo continua, porque nos teatros antigos a cortina era baixada no início da apresentação e elevada ao final.

⁹⁷ Cic., *Or.* 93.

⁹⁸ Cic., *De Or.* 3.169.

⁹⁹ Quint., *Inst. Or.* 8.6.23.

¹⁰⁰ Lausberg (2003, Tomo II, p. 76).

¹⁰¹ Para a sinédoque e metonímia, cf. Lausberg (2003, Tomo II, p. 76-78).

¹⁰² Quint., *Inst. Or.* 8.6.19.

¹⁰³ Quint., *Inst. Or.* 8.6.21.

¹⁰⁴ Cic., *De Or.* 3.168.

¹⁰⁵ Para a metonímia e silepse, cf. Lausberg (2003, Tomo II, p. 78).

¹⁰⁶ Hor., *Ep.* 2.1.189.

¹⁰⁷ Porfírio, *Commentum in Horati Epistulas* 2.1.189.2: *AVLEA. Per aulea[m] comoediam significat. Tropos metonymia (AVLEA. Por “cortina” dá a entender a comédia”. Tropo por metonímia).*

3.4. METONÍMIA, HIPÁLAGE E METALEPSE

Cícero aproxima a hipálage da metonímia.¹⁰⁸ De modo mais específico, a hipálage consiste na alteração gramatical e semântica da relação de um adjetivo: o adjetivo não é relacionado gramaticalmente ao substantivo a que deveria estar ligado, mas a outro. Aparece em construções adjetivas, em que se atribui a alguém ou algo uma qualidade ou ação pertencente a um outro elemento expresso ou subentendido na frase, como em: “ruído domingueiro” de saias engomadas (saias domingueiras) e “medos perigosos” (medo do perigo).¹⁰⁹ Um outro elemento pode ficar subentendido na frase, mais especificamente, a relação de causa e efeito característica da metonímia, como nos exemplos citados na *Retórica a Herênio: desidiosam artem dicimus, quia desidiosos facit, et frigus pigrum, quia pigros efficit* (dizemos que uma arte é ociosa, porque ela torna as pessoas ociosas, ou que o frio é preguiçoso, porque ele causa preguiça).¹¹⁰ Quintiliano explica que se diz *pallida mors* (pálida morte)¹¹¹ porque a morte causa a palidez. Do mesmo modo, também se diz: *praecipitem iram, hilarem adulescentiam, segne otium* (precipitada ira, alegre adolescência e ócio preguiçoso).¹¹² Em suma, são pares de adjetivos e substantivos em relação de causa e efeito. Nesse sentido, Quintiliano dá exemplos que ligam a metonímia ao epíteto, como quando Virgílio diz: *tristis senectus* (triste velhice)¹¹³, mesmo exemplo citado como metonímia.¹¹⁴

Lausberg explica que quando a causa é formada por coisa, em função adjetiva, a metonímia está estreitamente ligada à metalepse.¹¹⁵ A metalepse consiste em uma transição entre tropos, um salto, em que pelos antecedentes se faz conhecer os consequentes ou vice-versa. A metalepse é um tropo que procura o estranhamento, fora do contexto, por exemplo, a passagem da *Eneida* citada como metonímia por Isidoro de Sevilha: *spumantia frena*,¹¹⁶ em que se diz “freios espumantes” devido à saliva do cavalo que os molha.

CONCLUSÃO

Sem dúvida, há mais a ser investigado sobre a metonímia, não só pela riqueza do *corpus* de textos antigos sobre o tema, dos quais selecionamos algumas passagens para este

¹⁰⁸ Para a hipálage: Cic., *Or.* 93; Quint., *Inst. Or.* 8.6.23; Isid., *Orig.* 1.36.22 e Lausberg (2004, p. 196).

¹⁰⁹ Eça de Queirós, *Primo Basílio*.

¹¹⁰ *Her.* 4.4.3.

¹¹¹ Hor., *C.* 1.4.13.

¹¹² Quint., *Inst. Or.* 8.6.27.

¹¹³ Virg., *G.* 3.67; *Aen.* 6.275.

¹¹⁴ Quint., *Inst. Or.* 8.6.27; 8.6.41: *Et solet fieri aliis adiunctis [epitheton] tropis, ut apud Vergilium 'turpis egestas' et 'tristis senectus'*. (E [o epíteto] geralmente se torna um tropo quando se adiciona algo a ele, como quando Virgílio diz: “desonrosa pobreza” e “triste velhice”).

¹¹⁵ Para a relação entre a metonímia e a metalepse, cf. Lausberg (2004, p. 160; 2003, Tomo II, p. 75-76). Para a definição de metalepse, Quint., *Inst. Or.* 8.6.37.

¹¹⁶ Isid., *Orig.* 1.37.10.

¹¹⁷ Virg., *Aen.* 5.817.

estudo, mas pelas infindáveis relações que se pode fazer entre este tropo (ou figura) e outras formas de *immutatio*. No sentido da metonímia como *immutatio* está sempre presente a ideia de mudança dentro de uma relação de contiguidade, das quais observamos as principais possibilidades. Confrontamos as definições dos rétores e gramáticos, que têm em comum a ideia de substituição de nomes, e cujos exemplos citados dão conta de revelar a complexidade das diferentes espécies e o seu parentesco com outros tropos e figuras. Procurou-se, assim, demonstrar essas relações e também quão tênues são os limites que separam a metonímia de outros tropos, principalmente da metáfora, da sinédoque e da catacrese.

REFERÊNCIAS

- AL-SHAFARI, A. G. M. *Towards a textual theory of metonymy: a semiotic approach to the nature and role of metonymy in text*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- ANDERSON Jr., R. D. *Glossary of Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*. Leuven: Peeters, 2000.
- ARATA, L. The definition of metonymy in Ancient Greece. *Style*, v. 39, n. 1, p. 55-71, 2005.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Sousa. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- CICERO. *De Oratore. Book III. De Fato. Paradoxa Stoicorum. De Partitione Oratoria*. With an English Translation by H. Rackam. Cambridge: Harvard University Press, 1948.
- CICERO. *Orator. M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. P. Reis (Ed.). Fasc. 5. Leipzig: Teubner, 1932.
- [CICERO] 1999. *Rhetorica Ad Herennium*. With an English Translation by Harry Caplan. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- CICERO. *Rhetorica ad Herennium [sp.]*. M. Tulli Ciceronis. *Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 1. F. Marx (Ed.), 1923.
- FESTUS. *Sextus Pompeius. De Verborum Significatione (Sexti Pompei Festi De Verborum Significatu Quae Supersunt cum Pauli Epitome)*. W. M. Lindsay (Ed.). Leipzig, 1913.
- HORACE. *Odes and Epodes*. Ed. and Transl. by Niall Rudd. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- HORACE. *Satires, Epistles, Ars Poetica*. With an English Translation by H. Rushton Fairclough. Cambridge: Harvard University Press, 1942.

HORACE. *Epistles. Book I. Cambridge Greek and Latin Classics*. Edited by Roland Mayer. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

ISIDORE OF SEVILLE. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Stephen A. Barney; W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof. With the collaboration of Muriel Hall. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KEIL, H; MOMMSEN, Th. (Ed.). *Grammatici Latini*. v. 4: *Probi, Donati, Servii qui feruntur de arte grammatica libri, et Notarum laterculi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

LAUSBERG, H. *Elementos de Retórica Literária*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2004.

LAUSBERG, H. *Manual de Retórica Literaria. Tomos I e II. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. Version Espanõla de José Pérez Riesco. Biblioteca Románica Hispánica. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

MARTINHO, M. A definição de alegoria segundo os gramáticos e rétores gregos e latinos. *Classica*, n. 21, p. 252-264, 2008.

POMPONIUS PORPHYRIO. *Commentum in Horati Epistula*. In: HOLDER, A. (Ed.). *Pomponi Porfyronis Commentum in Horatium Flaccum*. New York: Arno Press, 1894.

QUINTILIAN. *Institutio Oratoria VII-IX*. With an English Translation by H. E. Butler. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

SERVIUS HONORATUS. *Maurus Servius Honoratus*. In: THILO, G. (Ed.). *Vergilii Aeneidos Libros. Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*. 1878-1884. v. 1-2.

P. VERGILIS MARONIS *Opera. Aeneis*. R. A. B. Mynors (Ed.). Oxford: Oxford University Press, 1972.

ARTIGO DE REVISÃO

O BILINGUISTO GRECO-ROMANO NA TRADUÇÃO LATINA DO ΛΟΓΟΣ ΤΕΛΕΙΟΣ: ENFOQUES SOCIOLINGUÍSTICOS NA ANÁLISE DO *ASCLEPIUS LATINUS*

David Pessoa de Lira*

* Professor Adjunto
de Língua e
Literatura Latina,
Universidade Federal
de Pernambuco.
lyrides@hotmail.com

Recebido em: 15/01/2018

Aprovado em: 02/03/2018



RESUMO: O presente artigo trata de um objeto da área de Língua e Literatura Latinas. Sendo assim, objetiva-se apontar os helenismos que permanecem na tradução latina do *Asclepius*, levando em consideração os fragmentos herméticos gregos do Λόγος Τέλειος que se preservaram. Especificamente, analisam-se os aspectos do bilinguismo na tradução latina: a interferência, a comutação de código, a comutação de alfabeto e os empréstimos no *Asclepius Latinus*. Em particular, este artigo demonstra que as adaptações da tradução do grego para o latim não são apenas resultados de adição ou subtração de palavras e sentenças. A incidência de palavras gregas como uma espécie de *code-switching*, seguidas de explicações, exemplificações, reiterações, reformulações e marcas de paráfrase, demonstra justamente que as adaptações (adições) não só ocorrem com palavras e sentenças, mas também com fragmentos de texto.

PALAVRAS-CHAVE: Λόγος Τέλειος; *Asclepius Latinus*; Sociolinguística; Bilinguismo; Literatura Clássica; Literatura Hermética.

THE GRAECO-ROMAN BILINGUALISM IN THE
LATIN TRANSLATION OF THE ΛΟΓΟΣ ΤΕΛΕΙΟΣ:
SOCIOLINGUISTIC APPROACHES IN THE
ANALYSIS OF THE ASCLEPIUS LATINUS

ABSTRACT: This article deals with an object of the area of the Latin Language and Literature. As such, it aims to appoint the Hellenisms that remain in the Latin translation of the *Asclepius*, taking into account the Greek hermetic fragments of Λόγος Τέλειος which were preserved. Specifically, the aspects of the bilingualism are analysed in the Latin translation: interference, code-switching, alphabet-switching and the



loan-words in the *Asclepius Latinus*. In particular, this article demonstrates that the adaptations of the translation of the Greek for the Latin are not only results of addition or subtraction of words and sentences. The incidence of Greek words like a sort of a code-switching, followed of explanations, exemplifications, reiterations, reformulations and marks of paraphrase, demonstrates just that the adaptations (additions) not only take place with words and sentences, but also with text fragments.

KEYWORDS: Λόγος Τέλειος; *Asclepius Latinus*; Sociolinguistics; Bilingualism; Classic Literature; Hermetic Literature.

INTRODUÇÃO

O bilinguismo no mundo romano tem sido estudado por vários pesquisadores, como Bruno Rochette, Otta Wenskus e James Noel Adams. Tanto Rochette como Wenskus se dedicam a estudar o contato entre o grego e o latim. O enfoque de Rochette é histórico enquanto o de Wenskus é literário. A aproximação de análise de Adams é sociolinguística, com ênfase em papiros e inscrições em madeira e pedra. A pesquisa de Adams não negligencia nem descarta os aspectos históricos nem tampouco utiliza textos em madeiras, pedras e papiros em detrimento do estudo literário. O enfoque literário é complementar aos estudos sociolinguísticos de Adams (Adams, 2004, p. xx; sobre a sociolinguística, cf. Mesthrie, 2001, p. 1-4).

Como este artigo visa estabelecer o estudo sociolinguístico da Literatura Hermética, estritamente, a análise dos aspectos bilíngues do *Asclepius Latinus* (*Ascl.*) faz-se necessário, então, esclarecer especificamente esse tema e resolver seu problema, a saber: 1) Se há uma incidência de helenismos no *Asclepius Latinus*, pode-se aventar que a língua fonte (grega) do Λόγος Τέλειος deve ter influenciado a língua objetivo da tradução latina? Ademais, em que medida deve-se considerar a influência do bilinguismo no tradutor do *Asclepius Latinus*? 2) Quais são as evidências, no *Asclepius Latinus*, que fazem pressupor que esse tratado hermético não seja apenas uma tradução, mas indicam um trabalho de adaptação por parte de um latinista?

O bilinguismo pode ser estudado sob vários aspectos ou enfoques aproximativos. Neste artigo, prima-se por analisar o fenômeno do helenismo na Literatura Hermética, *stricto sensu*, no *Ascl.* latino, sob o enfoque sociolinguístico, o que pode ajudar também no aspecto cronológico da linguagem do ponto de vista histórico. Por outro lado, o enfoque sociolinguístico é um aporte filológico e de interesse histórico no que concerne à história redacional. Assim como James Adams trata do bilinguismo na Antiguidade, aqui, procurou-se tratar do bilinguismo no *Ascl.* através de uma discussão sociolinguística, levando em consideração não apenas o conceito de empréstimo, mas também de *code-switching* (comutação de código), *character-switching* (mudança de caracteres), *alphabet-switching*, contato, interferência, mudança de língua e identidade. Tudo isso constitui o conjunto de conceitos e definições próprias desse ramo da linguística (Adams, 2004, p. xx, xxii; Mesthrie, 2001, p. 1-4).

Levando em consideração o conceito de empréstimo, de comutação de código, de mudança de caracteres, *alphabet-switching* e interferência, faz-se necessário, a priori, definir os termos de acordo com a ocorrência no *Asclepius Latinus* (Adams, 2004, p. xx-xxii).

Há várias questões complexas envolvidas e de pouca concordância entre os pesquisadores acerca do bilinguismo quando se trata de empréstimo, *code-switching* e interferência (Adams, 2004, p. 26). Convém aplicar as definições de James Adams acerca desses termos com foco no *Ascl.*: se o tradutor do *Ascl.* (texto em latim) introduziu um substantivo da língua grega e o qualifica com um adjetivo da língua latina, ele tomou parte em comutação do código ou empréstimo? Isso depende do grau de integração da palavra transferida à língua receptora. O latim estava cheio de empréstimos gregos completamente integrados (morfologica, fonética e semanticamente) à língua, de maneira tal que se poderia usar esses termos, mesmo por falante latino monolíngue (Adams, 2004, p. 26).

Segundo Adams, para distinguir a comutação de código de empréstimo, os critérios morfológicos são reveladores na distinção (Adams, 2003, p. 19, 25-27, 46-71):

Sobre comutação de código (*code-switching*): Se uma palavra grega, como Hermes (Ἑρμῆς), tiver uma flexão grega, como *Hermū* (Ἑρμού), no texto latino do *Ascl.*, é justificável que se trata de uma comutação de código: o tradutor-adaptador mudou momentaneamente para um sistema linguístico diferente. O uso de palavras gregas não corresponde a um empréstimo, mas a uma ‘comutação de código’. Essas palavras não são integradas à língua latina. O *code-switching* envolve palavras estrangeiras ou frases de outro idioma como mudança de uma língua para outra no discurso ou trecho de um texto de uma determinada pessoa.

Sobre a comutação de alfabeto (*character (alphabet) switching*): Outro tipo de interferência pode se dar por meio de influência grafêmica, a qual anda de mãos dadas com *character (alphabet) switching* (comutação alfabética). A interferência ortográfica no cruzamento das línguas pode ser de dois tipos: 1) ortografias típicas de uma língua ou escrito (grego) são transferidas para outra língua (latim) ou vice-versa; 2) as letras gregas são introduzidas no escrito latino ou vice-versa. Este último é chamado *character (alphabet) switching* por Adams.

Sobre os empréstimos de palavras (*loanwords*): Se a palavra grega, como *philosophia*, no texto latino do *Ascl.*, tiver uma flexão latina, como *philosophiam*, a sua integração é maior, e pode ter sido bem largamente incidente em latim.

1. O ΛΟΓΟΣ ΤΕΛΕΙΟΣ E O *ASCLEPIUS LATINUS*

O *Asclepius* é uma tradução latina do Λόγος Τέλειος. De todo modo, não existe uma versão grega completa do Λόγος Τέλειος (Rochette, 2003, p. 68-70; Mahé, 1974, p. 136; Dodd, 2005, p. 11; Hermès Trismégiste, 2011, t. 2, p. 275-276). Há apenas fragmentos de algumas partes, a saber, *Ascl.* 8, 19, 26, 27, 28, 29, 39, 41. Outras partes podem ser encontradas em versão copta: *Ascl.* 21-29 (NHC VI.8) e 41 (NHC VI.7) (Nag Hammadi, 1978, v. 11, p. 378-387, 400-451). Ademais, o *Asclepius Latinus* não é apenas uma tradução. Há também adaptações e inserção que o configuram como um texto com línguas misturadas, sendo caracterizado pelo fenômeno do *code-switching*.

Lactânncio conhecia o texto do *Ascl.* em grego sob o título de Λόγος Τέλειος ou *Sermo Perfectus*. Em sua vasta obra de sete volumes, *Divinae Institutiones*, Lactânncio fez várias referências a escritos herméticos e a Hermes Trismegisto:¹

Asclepius quoque auditor eius [scl. Hermetis] eandem sententiam latius explicavit in illo sermone perfecto quem scripsit ad regem, uterque uero daemones esse adfirmat inimicos et uexatores hominum quos ideo Trismegistus ἀγγέλου πονηρούς appellat (Lact., *Div. Inst.* 2. 15.7).²

Também Asclépio, ouvinte dele [de Hermes], explicava a mesma sentença mais amplamente naquele *Discurso Perfeito* que escreveu ao rei; os dois verdadeiramente afirmam que os *daimones* são inimigos e carrascos dos homens que, por esta razão, Trismegisto [os] chama de ἀγγέλου πονηρούς (tradução própria).

O título *Sermo Perfectus* é uma tradução latina do Λόγος Τέλειος, como se pode constatar na seguinte passagem:

sed et illud non sine daemonum fraude subtractum, missuiri a patre tunc filium dei, qui deletis omnibus malis pios liberet. quod Hermes tamen non dissimulavit. in eo enim libro qui λόγος τέλειος inscribitur, post enumerationem malorum de quibus diximus subiecit haec... (Lact., *Div. Inst.* 7. 18. 3)³

mas também, nesse tempo, ter sido enviado o filho de Deus pelo Pai para que destruísse todos os males e para que liberasse os pios sem astúcia do demônio. Pois Hermes, todavia, não dissimulou. Pois no livro dele, que é intitulado λόγος τέλειος, depois da enumeração dos males sobre os quais falamos, exprôs essas coisas... (tradução própria).

No entanto, a fraseologia πρὸς Ἀσκληπιόν τὸν ἱατρόν e ἐκ τῶν πρὸς Ἀσκληπιόν, as quais ocorrem em Estobeu e em Pseudoantímo, podem justificar a possibilidade de um outro título do *Ascl.* em latim além do *Sermo Perfectus* ou Λόγος Τέλειος a saber, Ἑρμοῦ Τρισμαγίστου βίβλος ἱερὰ πρὸς Ἀσκληπιὸν προσφωνηθεῖσα (Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 277). Confrontando Pseudo-Antímo com Lactânncio a respeito do *Ascl.* 8, *Testimonia* 20, pode-se constatar esse título:

φάσκει (λέγει cod. S) γὰρ οὕτως (οὕτω S.) (sc. Ἑρμῆς ὁ ἐπικληθεὶς Τρισμαγίστος) πρὸς Ἀσκληπιόν τὸν ἱατρόν. Ἄκουε τοιγαροῦν, Ἀσκληπιέ (A. om. cod. S), ὁ κύριος καὶ τῶν πάντων ποιητής, ὃν

¹ *Hermetica*, 1993, v. 1, p. 49, 92-95; Van Den Broek, 2006, p. 493; Yates, 1964, p. 7.

² Brandt, 1965, p. 166 (Lactantius. *Divinae Institutiones et Epitome Divinarum Institutionum*).

³ Heck & Wlosok, 2011, Fasc. 4, p. 706-707 (Lactantius, L. Caelivus Firmianus. *Divinarum Institutionum Libri Septem*).

καλεῖν θεόν νενομίκαμεν, ἔτι τὸν δευτερον ἐποίησε θεὸν ὁρατὸν καὶ αἰσθητὸν... εἶτα πάλιν ὁ Τρισμέγιστός φησιν. Ἐπεὶ οὖν τοῦτον ἐποίησε πρῶτον καὶ μόνον καὶ ἓνα, καλὸς δὲ (κάλλιος δὲ cod. A., κάλος τε cod. S, κάλλιστος δὲ Mercati) αὐτῷ ἐφάνη καὶ πληρέστατος πάντων τῶν ἀγαθῶν, ἡγάσθη, τε καὶ πάνυ ἐφίλησεν αὐτὸν ὡς ἴδιον τόκον (Pseudo-Anthimus, *Ad Theodorum* 10-11).⁴

Diz, pois, assim, [Hermes, o que é chamado Trismegisto] a Asclépio, o médico: ouve, assim pois, Asclépio, o senhor e também feitor de todas as coisas, que temos por costume chamar de deus, ainda fez o segundo, o deus visível e sensível... Então Trismegisto disse: então fez esse primeiro somente-um, e belo também lhe pareceu o mais pleno de todos os bens, admirou e o amou muito como [seu] próprio rebento.

E nessa passagem:

Hermes in eo libro qui λόγος τέλειος inscribitur, his usus est uerbis: ὁ κύριος καὶ τῶν πάντων ποιητής, ὃν θεὸν καλεῖν νενομίκαμεν, ἐπεὶ τὸν δευτερον ἐποίησε, θεὸν ὁρατὸν καὶ αἰσθητὸν, – αἰσθητὸν δὲ φημι οὐ διὰ τὸ αἰσθάνεσθαι αὐτόν, περὶ γὰρ τούτου πότερον αὐτὸς αἰσθεται ἢ μή, εἰσαῦθις ῥηθήσεται, ἀλλὰ ὅτι εἰς αἴσθησιν ὑποπέμπει καὶ εἰς νοῦν ὄρασιν – ἐπεὶ οὖν τοῦτον ἐποίησε πρῶτον καὶ μόνον καὶ ἓνα, καλὸς δὲ αὐτῷ ἐφάνη καὶ πληρέστατος πάντων τῶν ἀγαθῶν, ἡγάσθη τε καὶ πάνυ ἐφίλησεν ὡς ἴδιον τόκον (Lact., *Div. Inst.* 4. 6. 4).⁵

Hermes em seu livro, que é intitulado λόγος τέλειος, serviu-se das palavras: o senhor e também feitor de todas as coisas, que temos por costume chamar de deus, por conseguinte, fez o segundo, o deus visível e sensível, – e sensível digo não por ser percebido pelos sentidos (pois, acerca disso, por qual dos dois ele é sentido ou não, daqui em diante se dirá), mas porque cai no sentido, na mente, na visão – então, assim, fez esse primeiro, único e um, e belo também lhe pareceu o mais pleno de todos os bens, admirou e o amou muito como [seu] próprio rebento.

O que se pode dizer sobre o tratado *Ascl.* é que os vários fragmentos e citações de passagens dele e a descoberta de trechos em copta vieram a confirmar que essa obra foi escrita em grego. Os traços de sua originalidade grega ficam em evidência quando se compara ao texto latino e ao texto copta. Inclusive foi percebido que o texto latino foi mais do que uma tradução, seu tradutor usou de liberdade para expandir e diminuir o texto arbitrariamente. Nota-se que a versão latina do Λόγος Τέλειος é uma paráfrase ao comparar com os fragmentos gregos e coptas. O texto apresenta várias *camuflagens* feitas pelo tradutor

⁴ Mercati, 1901, p. 97; Nock, 2011, t. 2, p. 305 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*).

⁵ Brandt, 1965, p. 286-287 (Lactantius); Nock, 2011, t. 2, p. 304-305 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*).

ou redator final. Em todo caso, estabelecendo um cotejamento entre os textos copta, grego e latino, é possível reconstruir o texto do Λόγος Τέλειος em maior ou menor grau (Van Den Broek, 2006, p. 493-494; Fowden, 1993, p. 10).

2. A TEORIA DO BILINGUISMO

Arthur Darby Nock explica o seguinte: “O *fato* mesmo da tradução é importante. Algum pagão do declínio, em Roma, na África ou até no Egito (porque o bilinguismo foi assaz extenso no fim da Antiguidade), julgou por bem traduzir o λόγος τέλειος, e o fez em uma língua próxima da língua de traduções cristãs...”⁶ Duas informações são importantes na afirmação de Nock: **a tradução e o bilinguismo**.

Embora não se deva estabelecer um ponto fixo de análise do fenômeno do bilinguismo⁷ greco-latino na Antiguidade, deve-se restringir o objeto de estudo, a saber, o *Ascl.* latino, ao período de dominação romana, estritamente, ao período imperial. O Império Romano, no Ocidente, em contato com as várias línguas vernáculas, fez com que o latim as sobrepujasse, causando a morte dessas línguas. Não obstante, no Oriente, os romanos tiveram de utilizar o grego como *lingua franca*, embora fossem indiferentes à existência das demais. Diferentemente do que aconteceu no Ocidente, as línguas vernáculas orientais se conservaram (Adams, 2004, p. xix). Especificamente, aqui, tratar-se-á do bilinguismo greco-latino no Oriente e no Norte da África, mais estritamente, daquele que representa a linguagem da Literatura Hermética e mais propriamente do *Asclepius Latinus*.

Adams afirma que as evidências relacionadas ao bilinguismo no mundo antigo são imensas e exploradas. O contato com a linguagem adentra os vários âmbitos da vida antiga: literatura, lei, religião, magia, medicina, administração provincial, exército (militar) e comércio. Enquanto os linguistas estudam o bilinguismo no mundo moderno invariavelmente com atenção à modalidade oral, os pesquisadores do mundo antigo lidam com o texto na modalidade escrita (Adams; Swain, 2002, p. 1-2).

Outrossim, segundo a definição de James Adams, textos bilíngues são aqueles escritos em duas línguas, com duas versões fisicamente discretas e com conteúdo comum a ambos (pelo menos em parte). Para Adams, o grau de sobreposição não tem de ser completo porque, amiúde, não o é. Em todo caso, deve haver uma diferenciação entre texto bilíngue e texto (duas línguas são justapostas em versões separadas – com repetições, conteúdo completo ou parcial das versões) e o texto com a mistura de duas línguas (duas línguas são misturadas conjuntamente em uma parte do discurso – Adams, 2004, p. 30).

⁶ *Le fait même de la traduction est important. Quelque païen de la décadence, à Rome, en Afrique ou même en Egypte (car le bilinguisme était assez répandu à la fin de l'antiquité), a jugé bon de traduire le λόγος τέλειος, et il l'a fait dans une langue proche de la langue des traductions chrétiennes...* Nock; Festugière, 2011, t. 2. p. 279 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*).

⁷ Sobre bilinguismo e multilinguismo, cf. Grosjean, 2001, p. 10-16; Blanc, 2001, p. 16-22; Llamas, 2006, p. 149-156.

Assim, pode-se dizer que documentos com mistura de línguas não possuem versões paralelas de diferentes línguas do mesmo material, mas incorporam mudanças de uma língua para outra no mesmo texto. Geralmente, essas mudanças são *code-switching*. Muitas vezes, a base da língua é fácil de detectar e identificar na qual uma mudança para uma segunda língua representa uma inserção momentânea da língua predominante do texto (Adams, 2004, p. 67-68). A tradução é um tipo de texto bilíngue ou um texto cujo *background* é bilíngue. No entanto, não se pode pressupor que seu escritor tenha *competência* ou o contato de duas línguas. Deve-se considerar, assim, que a interferência na tradução pode ser deliberada, adotando estratégia para evocar o texto original subjacente à tradução (Adams, 2004, p. 67-68; Adams; Swain, 2002, p. 3).

Para Arthur Darby Nock, é suficiente notar que os fragmentos gregos concordam muito com o texto latino, de maneira que uma das duas versões permite corrigir a outra. Contudo, segundo ele, os fragmentos gregos não seriam considerados uma representação do texto original, já que o autor do Papiro Mágico *Mimaut* XVIII. 591-611 adaptou a oração e as citações não são feitas por eruditos para eruditos. Não obstante, a versão latina parece uma tradução livre, enfatizando mais a solenidade do que a precisão na tradução. Entretanto, um texto como do Λόγος Τέλειος foi submetido, em parte, a modificações, redigido com um objetivo e intenção cultural diferentes e com características ocidentais. Assim, trata-se de uma versão cuja tradução mostra uma situação de falta de clareza no que diz respeito à correspondência dos termos latinos em relação aos termos gregos (Nock; Festuigère, 2011, t. 2, p. 279; Rochette, 2003, p. 69; Preisendanz, 1974, v. 2, p. 56-58; Nag Hammadi, 1978, v. 11, p. 378-387; Bertolini, 1985, p. 1151-1152.).

Bruno Rochette descreve, em seu artigo intitulado “Un cas peu connu de traduction du grec en latin: l’« Asclepius » du *Corpus Hermeticum*”, que o original grego do *Ascl.* é perdido e só se conhecem parcialmente citações dos Santos Padres da Igreja e, para a oração final, um fragmento no Papiro Mágico. Rochette, estabelecendo uma *collatio* entre esses fragmentos e a tradução latina, demonstra que *Ascl.* é mais do que uma tradução *ad verbum*. Ele dedica atenção às palavras e sentenças adicionadas e subtraídas. Ele destaca que o final foi revisado e reordenado com propósito de atender novo público, possivelmente um público africano do final do séc. IV E.C. e início do V E.C. Segundo Rochette, a tradução dá um novo caráter ao pensamento hermético. Outrossim, Rochette conclui que o hermetista latino que traduziu o Λόγος Τέλειος transformou o original em um tratado teosófico de edificação moral e religiosa, acentuando o fervor pelo mistério que Hermes é obrigado revelar. Assim, o *Ascl.* é um exemplo único de tradução-interpretação com objetivo de difundir um texto misterioso para os leitores versados em teosofia mais do que filosofia (Rochette, 2003, p. 96).

Bruno Rochette se baseia nas teorias de Sebastian Brock acerca das técnicas de tradução na Antiguidade. Na estratégia geral, na Antiguidade, o tradutor poderia produzir uma versão mais amplamente *sensus de sensu* ou mais ou menos *verbum e verbo* ou *ad verbum*. Brock ainda é o principal teórico no que diz respeito a essa dicotomia. Segundo Brock, há dois tipos que caracterizam a técnica de tradução: 1) o *sensus de sensu* – ideal greco-romano por meio do qual o tradutor focalizava a forma de tradução com impacto no leitor, *trazendo*

o original para este; 2) o *verbum e verbo* – ideal judaico-cristão, sendo somente concernido com o conteúdo do texto original, *trazendo o leitor para o original* (Brock, 1979, p. 73, 78; Langslow, 2012, p. 143-145).

“*Asclepius* é uma tradução e introduz alguns aspectos gregos (*L’Asclepius est une traduction et présente certains tours grecs*)” (Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 279). O grego é de suma importância para o estudo da Literatura Hermética e, por isso, este artigo averigua a incidência dos helenismos em seus escritos e o contato do latim com outras línguas além do grego, como, por exemplo, o copta (Adams, 2004, p. 247-274, 762-764). A razão para isso se dá pelo simples fato de que o helenismo é fortemente representado na tradução latina do Λόγος Τέλειος, a saber, o *Ascl.*

Amiúde, embora se possa estudar e analisar o *code-switching* em textos escritos, os linguistas pouco descrevem sobre esse fenômeno na modalidade escrita. No entanto, as metodologias aplicadas aqui seguem o modelo investigativo aplicado pelos linguistas às comunidades do discurso (Adams, 2004, p. xxi. Adams, 2004, p. xxi). Para Adams, isso advém do fato de que a competência bilíngue pode somente ser analisada seriamente por meio dos exemplos de *performance* positiva de uma segunda língua. Por *performance*, ele defende, deve-se entender os exercícios preparados e arregimentados pelo usuário de uma língua, inclusive de um bilíngue, em quatro tipos, a saber: 1) audição; 2) leitura; 3) fala; e 4) escrita. O ato da fala e da escrita constitui uma *performance* ativa enquanto o ato da audição e leitura, uma *performance* passiva (Adams, 2004, p. 5).

3. ASPECTOS DO BILINGUISMO GRECO-ROMANO NO *ASCLEPIUS LATINUS*

Hammon etiam adytum ingresso sanctoque illo quattuor uirorum religione et diuina dei completa praesentia, competenti uenerabiliter silentio ex ore Hermu animis singulorum mentibusque pendantibus, diuinus Cupido sic est orsus dicere (*Ascl.* 1).⁸

Depois que Hammon entrou no ádito, que o sentimento devoto dos quatro homens e a divina presença de Deus encheu aquele santo [lugar], estando as almas e as mentes pensas à boca de Hermes em um silêncio veneravelmente competente, assim começou o divino Cupido a falar (tradução própria).

No texto supramencionado, encontra-se *Hermū*, o que seria o genitivo singular de *Hermes*. Em grego, Ἑρμῆς tem o genitivo singular Ἑρμοῦ. O nome de *Hermes* (no *Ascl.*) não foi vertido para o latim *Mercurius*. Ademais, declinou-se morfologicamente como o grego (Rochette, 2003, p. 79). O genitivo singular de *Hermes* deveria ser *Hermae*, de acordo com a declinação greco-latina.

⁸ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 296 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*).

N.	<i>Hermes</i>	Ἑρμῆς
G.	<i>Hermae</i>	Ἑρμοῦ
D.	<i>Hermae</i>	Ἑρμῆ
A.	<i>Hermam (-en)</i>	Ἑρμῆν
V.	<i>Herma (-e)</i>	Ἑρμῆ
Abl.	<i>Herma (-e)</i>	

No entanto, o genitivo *Hermū* pode ser encontrado, como em *Hermū aedoeon* (Ἑρμοῦ αἰδοῖον) e *Hermū poa* (Ἑρμοῦ πόα), ou seja, *Mercurialis annua* (Glare, 2015, p. 870; Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 21, 36, 483, 817, 1738). A palavra foi transliterada do grego e submetida às alterações morfológicas da língua latina. No período imperial, o ditongo ou dígrafo grego ou, amiúde, representava o monotongo latino *u*, breve ou longo, em caracteres gregos no processo de transliteração. No entanto, o emprego do *upsilon* (*v*) pelo *u* latino também ocorre. Desde períodos anteriores, já havia se convencionado o uso do *omikron* (*o*) pelo *u* breve latino ou vice-versa (Adams, 2004, p. 24-25, 51, 57, 101, 582, 585, 604).

Se o tradutor do *Ascl.*, ao escrever o texto em latim, impôs um morfema, **uma estrutura sintática** do grego a um grupo de palavras da língua latina, então se pode dizer que a interferência sintática ocorreu. No entanto, poder-se-ia chamar também de comutação do código. O que se deve levar em consideração é o procedimento do tradutor do *Ascl.*, ou seja, se o tradutor procedeu de sua segunda língua para a primeira ou vice-versa. Se o tradutor fosse um falante primário da língua latina, ao impor uma estrutura grega para uma frase latina, ocorreu uma transferência. Isso pressupõe uma criação deliberada na primeira língua por meio de sua fluência na segunda língua, a saber, o grego (Adams, 2004, p. 27). Existem várias incidências de helenismo no texto latino do *Ascl.* que corroboram esse fenômeno (Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 278; Rochette, 2003, p. 79):

	Interferência sintática do grego no <i>Ascl.</i>
Genitivo depois do grau comparativo	<i>Deus deus te nobis, o Asclepi, ut diuino sermoni interesses adduxit, eique tali, qui merito omnium antea a nobis factorum nel nobis diuino numine inspiratorum uideatur esse religiosa pietate diuinior.</i> (<i>Ascl.</i> 1) ⁹ <i>et sic compositum est per uoluntatem dei hominem constitutum esse meliorem et diis, qui sunt ex sola immortalis natura formati, et omnium mortalium.</i> (<i>Ascl.</i> 22) ¹⁰
Genitivo absoluto	<i>mors enim efficitur dissolutione corporis labore defessi et numeri completi [annorum ad]...</i> (<i>Ascl.</i> 27) ¹¹
Particípio presente com <i>videri</i>	<i>....si intellegens uideris, eris omnium bonorum tota mente plenissimus...</i> (<i>Ascl.</i> 1) ¹²
Genitivo com <i>dominari</i>	<i>anne caelestes dii catholicorum dominantur...</i> (<i>Ascl.</i> 39) ¹³
Palavras neutras no nominativo plural com verbos no singular	<i>Omnia haec ergo ipsa, ut dicis, quae est, o Trismegiste?</i> (<i>Ascl.</i> 18) ¹⁴ <i>species uero deorum, quas conformat humanitas, ex utraque natura conformatae (conformata) sunt (est)...</i> (<i>Ascl.</i> 23) ¹⁵ <i>reliquorum genera, quorum aeternitas est generis, quamuis per species occidat, nascendi fecunditate seruat...</i> (<i>Ascl.</i> 4) ¹⁶
Uso do artigo	<i>...ille dominus et pater...</i> (<i>Ascl.</i> 26) ¹⁷

⁹ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 296 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*); *Hermetica*, 1985, v. 1, p. 286: Deus, ó Asclépio, Deus te conduziu a nós para que estivesse entre uma conversação divina e de tal importância, a qual parece ser **mais divina** pela piedade religiosa **do que todos os que ocupam posição** diante de nós ou do **que todos os inspirados** pelo poder divino (tradução própria).

¹⁰ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 324 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*); *Hermetica*, 1985, v. 1, p. 336: E, assim, foi composto pela vontade de Deus que o homem fosse **melhor do que os deuses**, os quais foram formados imortais somente da natureza, e **do que todos os mortais** (tradução própria).

¹¹ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 333 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*); *Hermetica*, 1985, v. 1, p. 366: a morte é o resultado da dissolução do corpo usado, **uma vez que o número [de anos] tem se cumprido**... (tradução própria).

¹² Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 296 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*); *Hermetica*, 1985, v. 1, p. 286: ...se é **evidente que compreendes**, serás o mais abundante de todas as coisas boas por meio de toda a mente... (tradução própria).

¹³ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 349 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*); *Hermetica*, 1985, v. 1, p. 362: os deuses celestes não governam as coisas universais... (tradução própria).

¹⁴ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 317 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*); *Hermetica*, 1985, v. 1, p. 316: **todas essas coisas**, pois, como dizes, de que tipo **são (é)**, ó Trismegistos? (tradução própria).

¹⁵ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 325 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*); *Hermetica*, 1985, v. 1, p. 338: verdadeiramente **as imagens** dos deuses, que os homens formam (fazem), **foram formadas** de duas naturezas. (tradução própria).

¹⁶ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 300 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*); *Hermetica*, 1985, v. 1, p. 292: **os gêneros** dos outros [seres], dos quais o gênero tem eternidade, se bem que **morre(m)** segundo as espécies, **preserva(m)-se** pela fecundidade reprodutora (tradução própria).

¹⁷ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 330 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*): ... **o** senhor e pai... (tradução própria).

Além das interferências sintáticas, o tradutor-redator emprega ainda palavras gregas (transliteradas ou não em caracteres latinos pelos copistas medievais e editores modernos).¹⁸ Das onze palavras gregas, a saber, ἄιδης, ἀριθμητική, εἰμαρμένη, ἰδεῖν, κόσμος, οὐσία, οὐσιάρχης, οὐσιώδης, Παντόμορφος, ὕλη, ὑλικός, duas estão nos fragmentos gregos: εἰμαρμένη, οὐσιάρχης. As outras existem praticamente em paráfrases e explicações do tradutor-adaptador (Rochette, 2003, p. 79). Como se verá mais adiante, essas palavras, na maioria, não são empréstimos, mas *code-switching* (comutação de código).

A fraseologia *mors enim efficitur dissolutione corporis labore defessi et numeri completi [annorum ad], quo [s] corporis membra in unam machinam ad usus vitalis aptantur ... (Ascl. 27)*¹⁹ tem sua versão grega: θάνατος γὰρ γίνεται διάλυσις καμόντος σώματος καὶ τοῦ ἀριθμοῦ πληρωθέντος τῶν ἄρμῶν τοῦ σώματος²⁰ que pode ser traduzido de duas formas: **a)** com o **genitivo absoluto**: pois a morte vem a ser a dissolução do corpo que tem laborado, **uma vez que o número dos membros²¹ do corpo tem se completado**; ou **b)** com o **genitivo simples**: pois a morte vem a ser a dissolução do corpo que tem laborado e **do número completo dos membros do corpo** (Stob. 14. 52. 47). Exceto a paráfrase que o tradutor fez do texto, é perceptível que ele fez uso do grego. Quanto à função sintática do genitivo, ele deve ter compreendido como genitivo absoluto, cuja função é de oração subordinada adverbial (Hermetica, 1985, v. 1, p. 366). Em todo caso, a interferência do grego (alterado ou não) está presente.

A fraseologia *...ille dominus et pater, deus primipotens et unius gubernator dei...* (Ascl. 26)²² também apresenta sua versão grega, a saber, τότε ὁ κύριος καὶ πατήρ καὶ θεὸς καὶ τοῦ πρώτου καὶ ἐνὸς θεοῦ δημιουργός (Lact., *Diu. Inst.* 7. 18. 3):²³ “então o senhor e pai e Deus e demiurgo do primeiro e único deus”. Com exceção da tradução de τοῦ πρώτου por *primipotens* e alocando esse adjetivo para o Deus criador, todas as outras palavras são intercambiáveis (Rochette, 2003, p. 78). O tradutor busca ser literal a ponto de usar o pronome demonstrativo como artigo (ὁ κύριος por *ille dominus*).

O grande problema, aqui, diz respeito à questão da *interferência*. Ora, se o tradutor do *Ascl.*, ao escrever o texto em latim, impôs **um morfema, uma estrutura sintática** ou ortografia do grego a uma palavra ou grupo de palavras da língua latina, então se pode dizer que a interferência morfológica, fonética, sintática ou ortográfica tenha ocorrido, embora, segundo Adams, até nestas condições os termos ‘comutação do código’ ou ‘empréstimo’

¹⁸ Cf. *Ascl.* 7, 8, 10, 14, 17, 19, 39, 40.

¹⁹ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 333 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*); *Hermetica*, 1985, v. 1, p. 366: a morte é o resultado da dissolução do corpo usado e tem cumprido o número [de anos para] os quais os membros do corpo se juntam em uma máquina para uso vital... (tradução própria).

²⁰ *Hermetica*, 1985, v. 1, p. 364-366.

²¹ ὁ ἄρμῶν τοῦ σώματος, ἡ ἀρμογή τοῦ σώματος, *corporis membra*. Rochette, 2003, p. 78.

²² Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 330 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*): ... então o senhor e pai, Deus sempitotente e governador do único deus... (tradução própria).

²³ Heck; Wlosok, 2011, Fasc. 4, p. 706 (Lactantius); Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 330 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*); *Hermetica*, 1985, v. 1, p. 344.

sejam às vezes mais apropriados. De acordo com Adams, isso depende se o tradutor procedeu de sua segunda língua para a primeira ou vice-versa. Se o tradutor, que é falante primário da língua latina, impôs um morfema do grego em uma palavra latina, a transferência pode ter ocorrido. Isso pode fazer pressupor uma deliberada criação na primeira língua através de sua fluência na segunda língua, a saber, o grego (Adams, 2004, p. 27).

Não obstante as adaptações na tradução do texto latino, houve uma interferência grega, principalmente do ponto de vista sintático, no *Asclepius Latinus*. Como os demais textos não apresentam paralelos, fica difícil dizer se os helenismos sintáticos são resultados do texto grego. Em todo caso, é plausível admitir que existam interferências por causa da versão grega do *Ascl.*

Outro tipo de interferência pode se dar por meio de influência grafêmica, que anda de mãos dadas com *character (alphabet) switching* (comutação alfabética). A interferência ortográfica no cruzamento das línguas pode ser de dois tipos: 1) ortografias típicas de uma língua ou escrito (grego) são transferidas para outra (latim) ou vice-versa; 2) as letras gregas são introduzidas no escrito latino ou vice-versa. Este último é chamado de *character (alphabet) switching* por Adams (Adams, 2004, p. 46, 71).

Inventariação das palavras gregas no <i>Asclepius Latinus</i>		
Palavra	Ascl.	Descrição manuscritológica
Ἄιδης	17	Editado. <i>Bruxcellensis 10054-10056</i> tem a seguinte <i>lectio</i> : ΑΔΗC (Nock acredita ser o uso autoral pela forma). <i>Monacensis 621</i> tem a seguinte <i>lectio</i> corrigida do <i>Vaticanus 3385</i> : ΑΔΗC (os outros manuscritos têm diferentes formas). ²⁴
Εἰμαρμένη	19	Editado. <i>Bruxcellensis 10054-10056</i> : ΗΜΑΡΜΕΝΗΝ; <i>Monacensis 621</i> : ΗΜΑΡΜΕΝΗ; <i>Vaticanus 3385</i> tem a seguinte <i>lectio</i> : ΗΜΑΡΜΕΝΗΝ. <i>Florentinus</i> apresenta a leitura eMaRMεNeN. ²⁵
εἰμαρμένη	39, 40	Editado. Os códices apresentam <i>himarmene</i> ou similares. <i>Florentinus</i> apresenta a leitura heMARMeNe ou IMARMeNe. O <i>Parisinus 6634</i> (séc. XII) e o <i>Laurentianus LXXVI</i> (séc. XII) têm a seguinte leitura: <i>himarmene</i> . ²⁶
ἰδεῖν	17	Editado. <i>Bruxcellensis 10054-10056</i> tem a seguinte <i>lectio</i> : ΙΔΕΙΝ. <i>Monacensis 621</i> tem a seguinte <i>lectio</i> : LANIN. <i>Vaticanus 3385</i> : IANIN (os outros manuscritos têm diferentes formas). ²⁷
κόσμος	10	Editado. Os códices apresentam ΚΟCΜΟC. O manuscrito <i>Florentinus</i> (séc. XII) apresenta a leitura KOSMOS. ²⁸
οὐσία	19	<i>Bruxcellensis 10054-10056</i> e <i>Monacensis 621</i> têm a seguinte <i>lectio</i> : οὐσία. ²⁹

²⁴ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 316; Thomas, 1921, v. 3, p. 52. 2 vezes.

²⁵ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 319; Thomas, 1921, v. 3, p. 54.

²⁶ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 349-351; Thomas, 1921, v. 3, p. 78-79.

²⁷ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 316; Thomas, 1921, v. 3, p. 52.

²⁸ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 308; Thomas, 1921, v. 3, p. 46.

²⁹ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 318; Thomas, 1921, v. 3, p. 54.

οὐσιάρχης	19	<i>Bruxcellensis 10054-10056</i> e <i>Vaticanus 3385</i> têm a seguinte <i>lectio</i> : ΟΥCΙΑΡΧεf. <i>Bruxcellensis 10054-10056</i> : ΟΥCΙΑΡΧHC, ΟΥCΙΑΡΧAC. ³⁰
οὐσιώδης	7, 8	ΟΥCΙΩΔHC recte B solus. ³¹
Παντόμορφον	19	Editado. <i>Bruxcellensis 10054-10056</i> : ΠΑΝΤΟΜΟΡΦΟ; <i>Monacensis 621</i> : ΠΑΝΤΟΜΟΡΦΟ; <i>Vaticanus 3385</i> tem a seguinte <i>lectio</i> : nanioΜΟΡΦΟ. <i>Florentinus</i> : ΠαΝΤΟΜΟΡΦΟ. ³²
ὕλη	14, 17	Editado. <i>Bruxcellensis 10054-10056</i> (séc. XI) dá a leitura <i>hyle</i> . Os demais apresentam a leitura <i>yle</i> . ³³
ὕλικόν	7	ΥΑΙΚΟΝ recte B solus. ³⁴

As palavras *arithmetica* (*arithmetice*), *musica* (*musicæ*), *geometria* e *philosophia* foram emprestadas do grego para o latim e se consolidaram (Glare, 2015, p. 870; Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 21, 36, 483, 817, 1738). ἀριθμητική é grafada em grego, *musicæ* é uma palavra grega (μουσική) grafada com caracteres latinos (*Ascl.* 13). Em seu *apparatus criticus*, Arthur Darby Nock indica que os manuscritos *Monacensis 621* e *Vaticanus 3385* (ambos do séc. XII) apresentam a leitura ΑΡΙΘΜΗΤΙΚΗ enquanto que o manuscrito *Bruxcellensis 10054-10056* (séc. XI) apresenta ΑΡΙΟΜΗΤΙΚΗ. O manuscrito *Florentinus* (séc. XII) dá a leitura ARITMeTIKeN. O *Gudianus 168* (séc. XIII) confere a leitura *arimethicen*. Os demais manuscritos apresentam a leitura em latim *arithmeticen* (*latine cett.*).³⁵

O emprego de palavras gregas com caracteres gregos chama a atenção no *Ascl.* Deve-se considerar primeiramente a *character-switching* (mudança de caracteres) ou a *alphabet-switching* (comutação de alfabeto) no texto latino: 1) os editores modernos tentam restaurar os *ipsissima verba* de autores e, por meio dos aparatos críticos, esses editores objetivam restaurar as *ipsissimae litterae* dos autores; 2) muitos escribas ou copistas medievais, assim como os editores modernos, tentavam reconstruir as *ipsissimae litterae*, mesmo não conhecendo grego suficientemente, gerando palavras com caracteres híbridos do latim e do grego. As cópias manuscriturísticas do *Ascl.* remontam ao séc. XII (Nock, 2011, t. 2. p. 359-360) e devem ter sido submetidas às intervenções ou foram transcritas pelos copistas na reprodução de caracteres gregos em palavras gregas, resultando, assim, na restauração dos editores e acadêmicos hodiernamente. É possível que essas palavras gregas tenham sido escritas com caracteres latinos nos acréscimos no *Asclepius Latinus* (Peltari, 2011, p. 462-469).

Enquanto ἀριθμητική é grafada em grego, *musicæ* é uma palavra grega (μουσική) grafada com caracteres latinos (*Ascl.* 13), como foi supramencionado:

³⁰ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 319; Thomas, 1921, v. 3, p. 54.

³¹ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 304; Thomas, 1921, v. 3, p. 42.

³² Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 319; Thomas, 1921, v. 3, p. 54.

³³ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 313, 315; Thomas, 1921, v. 3, p. 51.

³⁴ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 304; Thomas, 1921, v. 3, p. 42.

³⁵ Nock, 2011, t. 2. p. 312; Thomas, 1921, v. 3. p. 48.

– O Asclepi, hoc modo: in uarias disciplinas nec comprehensibiles eam callida commentatione miscentes, ἀριθμητικῆν et **musicen** et **geometriam**. puram autem **philosophiam** eamque diuina tantum religione pendentem tantum intendere in reliquas oportebit, ut apocatastasis astrorum, stationes praefinitas cursumque commutationis numeris constare miretur; terrae uero dimensiones, qualitates, quantitates, maris profunda, ignis uim et horum omnium effectus naturamque cognoscens miretur, adoret atque conlaudat artem mentemque diuinam. musicen uero nosse nihil aliud est, nisi cunctarum omnium rerum ordinem scire quaeque sit diuina ratio sortita: ordo enim rerum singularum in unum omnium artificii ratione conlatus concentum quendam melo diuino dulcissimum uerissimumque conficiet.

Os copistas medievais pouco entendiam o grego e tampouco sabiam transcrevê-lo. Não familiarizados com as letras unciais gregas, muitos copistas desistiam de transcrever ou produziam uma atabalhoada com as palavras (Pelttari, 2011, p. 468 *seq.*). Os editores modernos, por sua vez, procuraram restaurar não só a palavra grega, mas também os caracteres gregos para as palavras, que possivelmente foram submetidas a uma *character (alphabet) switching* no texto latino de *Ascl.* Levando em consideração que, se uma palavra grega tiver uma flexão grega, no texto latino do *Ascl.*, é justificável que se trata de uma comutação de código (Adams, 2004, p. 26). Embora *arithmetice* e *musice* tenham se mantido segundo a declinação grega, é bem verdade que elas já se consolidaram no latim. O que deve chamar a atenção é justamente o fato de o tradutor não seguir com todas as palavras na mesma declinação em latim: *arithmetica, musica, geometria, philosophia*. Segundo Julio Comba, “muitos desses nomes gregos podem ter declinação inteiramente latina” (Comba, 2004, p. 43). Em todo caso, se a palavra grega, como *philosophia* ou *geometria*, no texto latino do *Ascl.*, tiver uma flexão latina, como *philosophiam* e *geometriam*, já se torna evidente que tais palavras foram integradas ao latim.

Inventariação dos empréstimos gregos no <i>Asclepius Latinus</i>			
Em latim	Em grego	Referência ³⁶	Fq.
<i>adytum</i>	ἄδυτον	1, 4	2
<i>Aegyptii</i>	Αἰγύπτιοι	24, 37	3
<i>Aegyptus</i>	Αἴγυπτος	24, 25, 27	8
<i>aer</i>	ἀήρ	2, 3, 6, 10, 19, 20, 25, 28, 30, 33	12
<i>aether</i>	αιθήρ	6	1
<i>aroma</i>	ἄρωμα	38	1
<i>Asclepius</i> ³⁷	Ἀσκληπιός	1, 2, 8, 9, 10, 13, 16, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41	42
<i>astrum</i>	ἄστρον	13, 25, 29	3
<i>barbaria</i> ³⁸		24	1
<i>catholica</i> ³⁹	καθολικά	39	1
<i>daemon</i>	δαίμων	4, 5, 6, 28, 33, 37	11
<i>exotica</i> ⁴⁰	ἐξωτικά	1	1
<i>geometria</i>	γεωμετρία	13	1
<i>Hammon</i>	Ἰμμων	1, 16, 32	6
<i>harmonia</i>	ἄρμονία	9, 38	2
<i>Hermes</i>	Ἑρμῆς	1, 37	2
<i>beros</i>	ἦρως	33	1
<i>hilaritas</i> ⁴¹	ἰλαρία, ἰλαρότης	21	1
<i>hymnus</i>	ῦμνος*	38	1
<i>idea</i>	ιδέα	17	1
<i>idolum</i>	εἰδωλον	37, 38	2
<i>Indus</i>	Ἰνδός	24	1
<i>lanx</i>	λέκος, λεκάνη	22	1
<i>lapis</i>	λέπας	24, 38	2
<i>Lybia</i>	Λιβύη	37	1
<i>Libycus</i>	Λιβυκός	27	1

³⁶ As palavras incidentes no *Asclepius* que correspondem a empréstimos foram inventariadas a partir de Delatte; Govaerts; Denooz, 1977, p. 269-348.

³⁷ *Aesculapius* Glare, 2012, v. 1, p. 79, 198.

³⁸ *barbarus* + ia (βάρβαρος). Glare, 2012, v. 1, p. 246, 247; Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 306.

³⁹ *Catholicum* (καθολικός). Glare, 2012, v. 1, p. 313; Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 855.

⁴⁰ *Exoticus* (ἐξωτικός). Glare, 2012, v. 1, p. 710; Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 600.

⁴¹ *hilarus* + itas (ἰλαρός). Glare, 2012, v. 1, p. 874; Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 827-828.

<i>machina</i>	μαχανά, μηχανή	16, 19, 25, 27	4
<i>Musa</i>	Μοῦσα	9	1
<i>musica</i>	μουσική	13	2
<i>mysterium</i>	μυστήριον	19, 21, 32, 37	6
<i>organum</i>	ὄργανον	16, 19	2
<i>Osiris</i>	Ὅσιρις	37	1
<i>philosophia</i>	φιλοσοφία	12, 13, 14,	6
<i>physica</i> ⁴²	φυσική	1	1
<i>Plutonium</i>	Πλουτώνιος	27	1
<i>Scythes</i>	Σκύθης	27	1
<i>sphaera</i>	σφαῖρα	17, 19	5
<i>stella</i>	ἀστήρ	27, 29, 30	3
<i>Trismegistus</i> ⁴³	Τρισμέγιστος	1, 2, 7, 12, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 36, 38, 39, 41	22

A palavra *musicen* (μουσικήν) (*Ascl.* 13) é emprestada do grego. Nota-se que *musicen* tenta seguir a declinação grega de μουσική e não a latina *musica* (Glare, 2015, p. 1263). Poder-se-ia pressupor que se trata de uma comutação de código. No entanto, *musica* e *musicæ* são formas intercambiáveis no latim assim como *grammatica* e *grammaticæ*, *retorica* e *retorice*, *arithmetica* e *arithmetice* (Comba, 2004, p. 43). Assim, *musicæ* se declina:

N.	<i>musicæ</i>	μουσική
G.	<i>musicæ</i>	μουσικής
D.	<i>musicæ</i>	μουσική
A.	<i>musicen</i>	μουσικήν
V.	<i>musicæ</i>	μουσική
Abl.	<i>musicæ</i>	

Essas palavras já foram consolidadas no latim depois de Cícero (Rochette, 2003, p. 79). Ademais, a palavra grega se submete ao processo de latinização mórfica (Adams, 2004, p. 25-29). Não seria admissível, por exemplo, defender que o tradutor latino do *Ascl.*, que usa *musica*, estivesse trocando de código. Esta palavra se integrou morfológicamente e apresenta fins latinos, e foneticamente, em que expõe na segunda sílaba um resultado de desenvolvimento fonético latino (enfraquecimento de vogal). Ademais, se o tradutor do texto latino do *Ascl.* empregou εἰμαρμένη [*heimarménē*] para se referir ao destino ou fado (usando

⁴² *Physicus* (φυσικός). Glare, 2012, v. 2, p. 1515; Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 1964.

⁴³ Rochette, 2003, p. 79; Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 1822.

escrita grega ou uma transliteração), poder-se-ia afirmar que se trata de um comutador de código: de modo algum tinha εἰμαρμένη sido incorporada à língua latina (Adams, 2004, p. 26).

Convém exemplificar outra descrição de empréstimo e *code-switching*, de acordo com James Adams, no texto latino do *Ascl.* 17, o qual reza o seguinte:

ex quo eius imum uel pars si locus est in sphaera, Graece Ἄιδης dicitur, siquidem ἰδεῖν Graece uidere dicatur, quo uisu imum sphaerae careat. unde et ideae dicuntur species, quod sint uisibiles formae. ab eo itaque, quod uisu priuentur, Graece Ἄιδης, ab eo, quod in imo sphaerae sint, Latine Inferi nuncupantur.⁴⁴

Daí que o fundo, quer seja uma parte ou um lugar na esfera, chama-se em grego *Hades* – já que *idein* quer dizer ver – porque o fundo da esfera não pode ser visto. De onde também as formas são chamadas ideias, porque são formas visíveis. Sendo assim, chama-se pelo nome de *Hades*, em grego, porque é privado de visão; em latim, de Infernos, porque está no fundo da esfera (tradução própria).

O texto supracitado apresenta alguns helenismos, dos quais Ἄιδης (*Hādēs*) e ἰδεῖν (*idein*) são palavras empregadas para aclarar o sentido, dar a explicação por que os gregos chamam o fundo da esfera [o mundo] de *Hādēs*, justamente por não ser visto; *sphaera* e *idea* são palavras gregas incorporadas ao latim. O próprio texto explica que a palavra *idea* vem do verbo grego ἰδεῖν (*idein*), formas sensíveis aos olhos. Assim, a palavra *idea* é uma palavra grega, i.e., ἰδέα [*idea*]; *sphaera* é outra palavra grega, i.e., σφαῖρα [*sphaera*]. A palavra grega σφαῖρα foi trasladada para o latim *sphaera*, seguindo sua transcrição de acordo com a língua receptora. Em todo caso, de um lado, as palavras Ἄιδης [*Hādēs*] e ἰδεῖν [*idein*] não se configuram como empréstimos gregos, mas como ‘comutação de código’; por outro lado, as palavras σφαῖρα e ἰδέα foram incorporadas e transcritas no latim como *sphaera* e *idea*.

É sabido que muitos termos do grego passaram para o latim e foram transliterados em caracteres latinos. Nesse caso, trata-se de empréstimos gregos para o latim e foram incorporados no léxico dessa língua depois de um longo tempo, possivelmente depois de Plauto, tais como *aer*, *aether*, *chorus*, *mysterium*, *philosophia*. Outros só vieram a aparecer entre os séculos III e IV E.C., tais como *apocatastasis*, *catholicus*, *clima*, *daemon*, *hymnus*, *Trismegistus*. No entanto, só depois de Cícero, foram incorporadas ao léxico latino as palavras *philosophia*, *rhetorica*, *dialectica*, *grammatica*, *musica* e *physica*. O redator-adaptador do *Ascl.* procedeu segundo o princípio de exatidão literal ao traduzir os termos técnicos do grego (Rochette, 2003, p. 79).

⁴⁴ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 316-317 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*).

Inventariação de comutação de código no <i>Ascl.</i>		
Palavra	<i>Ascl.</i>	Contexto
Ἄιδης, ἰδεῖν	17	<i>...ex quo eius imum uel pars si locus est in sphaera, Graece Ἄιδης dicitur, siquidem ἰδεῖν Graece uidere dicitur, quo uisu imum sphaerae careat. unde et ideae dicuntur species, quod sint uisibiles formae. ab eo itaque, quod uisu priuentur, Graece Ἄιδης, ab eo, quod in imo sphaerae sint, Latine Inferi nunciuntur.⁴⁵</i>
κόσμος	10	<i>...efficit ut sit ipse et mundus uterque ornamento sibi, ut ex hac hominis diuina compositione mundus, Graece rectius κόσμος, dictus esse uideatur.⁴⁶</i>
οὐσιώδης, ὄλικόν	7	<i>Solum enim animal homo duplex est; et eius una pars simplex, quae, ut Graeci aiunt, οὐσιώδης, quam uocamus diuinae similitudinis formam; est autem quadruplex, quod ὄλικόν Graeci, nos mundanum dicimus....⁴⁷</i>
ὄλη	14	<i>de spiritu uero et de his similibus hinc sumatur exordium, fuit deus et ὄλη, quem Graece credimus mundum ...⁴⁸</i>

É muito comum, na sociedade atual, utilizar empréstimos de palavras (*loanwords*) e comutação de código (*code-switching*). No entanto, nem tudo pode ser definido como empréstimo de palavras. Um exemplo: ‘Eu falarei de contexto, o que os ingleses chamam de *environment*’. Nessa enunciação, não se pode pressupor que a palavra *environment* seja empréstimo para quem enuncia em língua portuguesa. Apenas há uma explicação de como os ingleses chamam a palavra *contexto*. Faz-se necessário averiguar primeiro se, de fato, trata-se de um empréstimo na língua portuguesa. No entanto, para a língua inglesa, essa palavra já foi incorporada como empréstimo francês. A comutação de código (*code-switching*) é praticamente uma nota explicativa e não incide no *corpus* da língua.

Segundo Rochette:

⁴⁵ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 316-317 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*). Daí que o fundo, quer seja uma parte ou um lugar na esfera, chama-se em grego *Hades* – já que *idein* quer dizer ver - porque o fundo da esfera não pode ser visto. De onde também as formas são chamadas ideias, porque são formas visíveis. Sendo assim, chama-se pelo nome de *Hades*, em grego, porque é privado de visão; em latim, de Infernos, porque está no fundo da esfera (tradução própria).

⁴⁶ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 308 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*). [...] ele fez para que seja ele mesmo também o mundo e que ambos [sejam] para si ornamento, para que dessa divina composição do homem, o mundo, mais conveniente ser dito em grego κόσμος, seja visto [(sic) conhecido] (tradução própria).

⁴⁷ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 304 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*). No entanto, somente o homem é um animal duplo: também uma parte dele é simples, que os gregos dizem οὐσιώδης, que chamamos de forma de similitude divina; mas é quádruplo, que os gregos [dizem] ὄλικόν, nós dizemos mundo [...] (tradução própria).

⁴⁸ Nock; Festugière, 2011, t. 2, p. 313 (Hermès Trismégiste. *Corpus Hermeticum*). Sobre o espírito verdadeiro e seus similares, aqui, seja posto um exórdio: havia Deus e a ὄλη, que, em grego, acreditamos [ser] o mundo [...] (tradução própria).

Aparentemente, o tradutor [do *Asclepius*] se nega, em certos casos, a criar neologismos, como fazia de bom grado Cícero, que ouve *augere linguam Latinam*, ou Sêneca, que segue com prudência seu antecessor. Confrontados com um termo técnico da filosofia grega, esses dois autores procuraram forjar um equivalente em latim fazendo-o seguir às vezes de uma relativa do tipo *quod Graeci uocant...* com a palavra grega, para evitar qualquer equívoco. O tradutor recorre às vezes a este procedimento (tradução própria).⁴⁹

Ascl. não recebe puramente a palavra grega. Pelo contrário, há uma recepção da palavra grega no contexto de um texto latino, submetendo-se aos padrões latinizantes. Percebe-se que há alternâncias por inserções em palavras de origem diferente, com interferência, na palavra, por *code-switching* ou por empréstimo morfológico (Adams, 2004, p. 24-25).

Paolo Scarpi explica que, referente ao *Ascl.* 17, em função da informação incidente acerca de dados etimológicos latinos, não se deve excluir que o texto tenha sido adaptado. Ou seja, o tradutor não iria explicar a etimologia latina a partir da língua fonte do Λόγος Τέλειος. Isso pode elucidar e auxiliar na análise sobre os trabalhos redacionais e adaptações que foram introduzidos no *Ascl.* e que não necessariamente compreendem uma tradução (Scarpi, 2011, v.2, p. 503).

CONCLUSÃO

Partindo do método de abordagem, pôde-se confirmar que, se a língua fonte do Λόγος Τέλειος é o grego, e a língua objetivo do *Asclepius Latinus* (tradução do Λόγος Τέλειος) é o latim, então, a causa dos helenismos da recensão latina está justamente na língua fonte. Comprovou-se que há indícios de que as estruturas sintáticas e as palavras de uma língua fonte do texto original podem ter influenciado na língua objetivo da tradução. Confirmou-se que muitos termos dessa língua passaram para o latim e foram transliteradas em caracteres latinos como palavras já consolidadas. No entanto, a hipótese de que, no *Ascl.*, algumas palavras são escritas com caracteres gregos foi refutada. Na verdade, essa hipótese não se confirmou, uma vez que existe a possibilidade de o tradutor ter vertido as palavras gregas para o alfabeto latino e essas terem sido restauradas por copistas medievais e por editores modernos. No entanto, a hipótese de que o texto-objetivo foi influenciado pelo texto-fonte, conservando palavras naquela língua no texto da tradução latina, confirma-se. Pôde-se afirmar, ademais, que o helenismo, no *Ascl.*, também se dá do ponto de vista sintático, como, por exemplo, o uso do genitivo absoluto, o genitivo depois do comparativo, o particípio presente com

⁴⁹ *Apparemment, le traducteur se refuse, dans certains cas, à créer des néologismes, comme le faisaient volontiers Cicéron, qui entend augere linguam Latinam, ou Sénèque, qui suit avec prudence son devancier. Confrontés à un terme technique de la philosophie grecque, ces deux auteurs ont cherché à forger un équivalent en latin en le faisant parfois suivre d'une relative du type quod Graeci uocant... avec le mot grec, pour éviter tout malentendu. Le traducteur recourt parfois à ce procédé* (Rochette, 2003, p. 78).

videri, o genitivo com *dominari*. Isso pode ser decorrente do processo de tradução como do bilinguismo cotidiano da época.

Assim, há passagens, nesse tratado, que não correspondem à tradução nem ao empréstimo. Contudo, o tradutor-redator emprega palavras gregas em caracteres latinos (Cf. *Ascl.* 7, 10, 14, 17) como explicação. O presente artigo constatou que as adaptações não são apenas resultados de adição ou subtração de palavras e sentenças. Outrossim, a presença de palavras gregas como uma espécie de *code-switching*, seguidas de explicações, exemplificações, reiteraões, reformulações e marcas de paráfrase, demonstra justamente que as adaptações (adições) não ocorrem com palavras e sentenças, mas também com fragmentos de texto. Em última análise, esse redator-adaptador cria um texto capaz de articular vários elementos com a pertença latina.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, J. N. *Bilingualism and the Latin Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ADAMS, J. N.; JANSE, Mark; SWAIN, Simon (Ed.). *Bilingualism in Ancient Society*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- ALMEIDA, Napoleão Mendes de. *Gramática Latina*: curso único e completo. 30 ed. atual. com suplementos e respostas. São Paulo: Saraiva, 2011.
- APULEI PLATONICI MADAURENSIS De Philosophia Libri. Recensuit, edidit Paulus Thomas. Leipzig B. G. Teubner, 1921. v.3.
- BERTOLINI, Marco. Sul Lessico Filosofico dell' "Asclepius". *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Classe di Lettere e Filosofia, serie 3, v. 15, n. 4, p. 1151-1209, 1985.
- BETZ, H. D. (Hans Dieter) et al. (Ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Texts*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1986.
- BLANC, M. H. A. Bilingualism, Societal. In: MESTHRIE, Rajend (Ed.). *Concise encyclopedia of sociolinguistics*. Consulting editor, R.E. Asher. Oxford: Elsevier, 2001. p. 16-22.
- BROCK, Sebastian. Aspects of Translation Technique in Antiquity. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 20, n. 1, p. 69-87, 1979.
- CARDOSO, Zelia de Almeida. *A Literatura Latina*. 3. ed. rev. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- CLEMENS ALEXANDRINUS. *Stromata*. Lesvos University of Aegean, c2006.
- COMBA, Júlio. *Gramática Latina*. 5. ed. rev. atual. São Paulo: Salesiana, 2004.
- COPENHAVER, Brian P. Introduction. In: *HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction* – Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. xiii-lxi.

- COPENHAVER, Brian P. Notes. In: *HERMETICA: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction* - Brian P. Copenhaver. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 93-260.
- CORPUS HERMETICUM. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di Ilaria Ramelli. Testo greco, latino e copto a fronte. Milano: Bompiani. Il pensiero occidentale. 2005.
- DELATTE, L.; GOVAERTS, S.; DENOOZ, J. *Index du Corpus Hermeticum*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzari, 1977.
- DERCHAIN, Philippe. L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le «*Corpus Hermeticum*». *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, t. 161 n. 2, p. 175-198, 1962.
- DODD, C.H. (Charles Harold). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Reprinted Paperback Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- DURAND, Gilbert. *Ciência do Homem e Tradição: O Novo Espírito Antropológico*. Tradução de Lucia Pereira de Souza. São Paulo: TRIOM, 2008.
- EBELING, Florian. *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Forworded by Jan Assmann. Translated from the German by David Lorton. Ithaca and London: Cornell University Press, 2011 (first edition 2007).
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Maomé à Idade das Reformas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 3.
- ELIADE, Mircea. *Origens: história e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- FREIRE, Antônio, S.J. *Gramática Grega*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GLARE P.G.W. (Ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: At the Clarendon Press, 2015. 2v.
- GROSJEAN, F. Bilingualism, Individual. In: MESTHRIE, Rajend (Ed.). *Concise encyclopedia of sociolinguistics*. Consulting editor, R.E. Asher. Oxford: Elsevier, 2001. p. 10-16.
- HEISER, James D. *Prisci Theologi and Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*. Malone (Texas): Repristination Press, 2011.
- HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. 2t.

HERMES TRISMEGISTOS. *Corpus Hermeticum*. Discurso da Iniciação. A Tábua de Esmeralda. Texto estabelecido e traduzido por: Márcio Pagliesi e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 2005.

HERMETICA: the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophical teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Introductions, texts and translation edited and translation by Walter Scott. Boston: Shambala Publications, 1985. v. 1.

HUNINK, Vincent. Apuleius and the “Asclepius”. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 50, p. 288-308, 1996.

IOANNES LYDUS. *De mensibus*. Lesvos: University of Aegean, c2006.

JOHNSON, Luke Timothy. *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity*. New Haven; London: Yale University Press, 2009.

LACTANTIUS. *Divine Institutes*. Translated with an introduction and notes by Anthony Bowen and Peter Garnsey. Liverpool: Liverpool University Press, 2003.

LACTANTIVS, L. Caelivs Firmianvs. *Divinarvm Institutionvm: Libri Septem*. Edidervnt Eberhard Heck et Antonie Wlosok. Berlin; Boston: De Gruyter, 2011. Fasc. 4.

LACTANTIVS. *Divinae Institutiones et Epitome Divinarum Institutionum*. Recensuit Samuel Brandt. New York; London: Johnson Reprint, 1965.

LAYTON, Bentley. *A Coptic Grammar*. With Chrestomathy and Glossary – Sahidic Dialect. 3. ed. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English lexikon*. Revised and Augmented by Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie with the Cooperation of many scholars. With Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LIRA, David Pessoa de. *O Batismo do Coração no Vaso do Conhecimento: Uma Introdução ao Hermetismo e ao Corpus Hermeticum*. Recife: Editora UFPE, 2015.

LLAMAS, Carmen; GAL, Susan. Multilingualism. In: MULLANY, Louise; STOCKWELL, Peter (Ed.). *The Routledge companion to sociolinguistics*. London; New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006. p.149-156.

MAHÉ Jean-Pierre. Remarques d’un latiniste sur l’Asclepius copte de Nag Hammadi. *Revue des Sciences Religieuses*, tome 48, fascicule 2, p. 136-155, 1974.

MAHÉ, Jean-Pierre. *Hermès en haute-Egypte: Le Fragment du Discours parfait et les Définitions Hermetiques Arméniennes*. Québec: Presses de l’Université Laval, 1982. t. 2.

MAHÉ, Jean-Pierre. Hermes Trismegistos. In: JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Detroit: Thompson/ Gale, 2005. v. 6. p. 3938-3944.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

- MERCATI, Giovanni. *Note di Letteratura Biblica e Cristiana Antica*. Studi e Testi. Roma: Typographica Vaticana, 1901.
- MESTHRIE, Rajend (Ed.). *Concise encyclopedia of sociolinguistics*. Consulting editor, R.E. Asher. Oxford: Elsevier, 2001.
- MULLANY, Louise; STOCKWELL, Peter (Ed.). *The Routledge companion to sociolinguistics*. London; New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- MULLEN, Alex; JAMES, Patrick (Org.). *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- NAG HAMMADI codices V, 2-5 and VI. Volume Editor Douglas M. Parrot. Leiden: E.J. Brill, 1978. v. 11.
- NOCK, Arthur Darby; FESTUGIÈRE, André-Jean. Préface et Introduction. In: HERMÈS TRISMÉGISTE. *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. 2. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2011. t. 2, p. 259-295.
- PELLTARI, Aaron. Approaches to the Writing of Greek in Late Antique Latin Texts. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Durham (NC), v. 51, n. 3, p. 461-482, 2011.
- PERFEITO, Abílio Alves. *Gramática de Grego*. 7 ed. Porto: Porto Editora, 1997.
- PREISENDANZ, K. et al. (Ed.). *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. Stuttgart: Teubner, 1974 (1928-1931). 2 v.
- RAGON, E. *Gramática grega*. Inteiramente reformulada por A. Dain, J.-A. de Foucault, P. Poulain. Tradução de Cecilia Bartalotti. São Paulo: Odisseus, 2012.
- RAMELLI, Ilaria. L'Ermetismo Filosofico Conservato in Copto: Saggio Introduttivo. In: CORPUS HERMETICUM. Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di Ilaria Ramelli. Testo greco, latino e copto a fronte. Milano: Bompiani. Il pensiero occidentale. 2005. p. 1267-1407.
- ROCHETTE, Bruno. Un cas peu connu de traduction du grec en latin : l'« Asclepius » du Corpus Hermeticum. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 14, p. 67-96, 2003.
- SCARPI, Paolo. *La Rivelazione Segreta di Ermete Trismegisto*. A cura di Paolo Scarpi. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 2009-2011. 2v.
- SCOTTI, Mariateresa Horsfall. The “Asclepius”: Thoughts on a Re-Opened Debate. *Vigiliae Christianae*, v. 54, n. 4, p. 396-416, 2000.
- THOMAS, Paulus. Apparatus Criticus. In: APULEI PLATONICI MADAURENSIS De Philosophia Libri. Recensuit, edidit Paulus Thomas. Leipzig: B. G. Teubner, 1921. v. 3. p. 36-81.
- VAN DEN BROEK, Roelof. Hermetic Literature I: Antiquity. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). *Dictionary Of Gnosis And Western Esotericism*. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 487-498.

WALKER, Wiliston. *História da Igreja Cristã*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2006.

WHARTON, E. R. Loan-Words in Latin. *Transactions of the Philological Society*. v. 25, 1, p. 172-197, 25 March 2008.

WILLOUGHBY, Harold R. *Pagan regeneration: A Study of Mystery Initiations in the Greco-Roman World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1929.

YATES, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

TRADUÇÃO

O EM FAVOR DO INVÁLIDO, DE LÍSIAS INTRODUÇÃO, TRADUÇÃO E NOTAS¹

André Rodrigues Bertacchi*

Recebido em 03/02/2018

Aprovado em 05/05/2018

* Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES. andre.bertacchi@gmail.com



A *Constituição dos Atenienses* atribuída a Aristóteles informa-nos de uma lei² permitindo aos incapacitados por alguma deficiência de trabalhar e de, por consequência, garantir sua subsistência requisitar da *pólis* uma pensão. Esta consistia numa alocação diária de dois óbolos e poderia ser concedida somente àqueles que possuíssem um patrimônio menor que três minas. Ao Conselho cabia a realização do exame anual confirmando que o pleiteante cumpria as condições para percepção do benefício. Como era praxe nesses casos, uma decisão favorável poderia ser contestada por um particular, estabelecendo uma disputa entre o beneficiário e o contestante a ser julgada também pelo Conselho. Esta é a situação a que somos apresentados no discurso *Em favor do inválido*, de Lísiias.³

¹ Gostaria de agradecer aos pareceristas anônimos e também a Márcio André Lopes Cenzi pela leitura atenta e pelas sugestões.

² *Const. Aten.* XLIX, 4: “O Conselho também realiza o exame dos inválidos. Pois há uma lei ordenando que aqueles cujo patrimônio não ultrapassa três minas e que possuem um corpo de tal forma mutilado que não lhes possibilite o exercício de um ofício, depois do exame do Conselho, recebam dos fundos públicos dois óbolos diários para sua subsistência.” (δοκιμάζει δὲ καὶ τοὺς ἀδυνάτους ἢ βουλή· νόμος γάρ ἐστιν, ὃς κελεύει τοὺς ἐντὸς τριῶν μινῶν κεκτημένους καὶ τὸ σῶμα πεπηρωμένους, ὥστε μὴ δύνασθαι μηδὲν ἔργον ἐργάζεσθαι, δοκιμάζειν μὲν τὴν βουλήν, διδόναι δὲ δημοσίᾳ τροφήν δύο ὀβολοῦς ἐκάστῳ τῆς ἡμέρας.)

³ O discurso de Lísiias e a referida passagem da *Constituição dos atenienses* são os únicos documentos a atestar a existência, na Atenas democrática, de uma pensão destinada aos inválidos, de modo que dúvidas ainda persistem quanto a esse benefício. As décadas a separar a composição desses textos consistem na primeira dificuldade a tratar da questão, uma vez que *Em favor do inválido* provavelmente data do final do séc. V e início do séc. IV a.C., enquanto que os especialistas geralmente concordam que o tratado tenha sido escrito não

O discurso, portanto, é um exemplo claro de “λόγος δοκιμασίας”,⁴ ou seja, um discurso que trata dos exames (δοκιμασία) a que os cidadãos atenienses eram submetidos antes de assumirem um cargo público ou receberem um benefício da *pólis*, como no caso do presente texto de Lísias.⁵

Quanto às circunstâncias específicas do litígio, o discurso não nos fornece muitas indicações. Não conhecemos o nome das pessoas envolvidas, e em geral são poucas as informações a seu respeito: o orador se identifica como um pequeno artesão, já com certa idade, cuja deficiência o obriga a se servir de duas bengalas para poder se locomover; quanto a seu adversário, só podemos inferir que se trata de um homem mais jovem e mais rico que o cliente de Lísias. Segundo o inválido, não teria havido contato entre os adversários antes da instauração do litígio, o processo tendo sido causado pela inveja do acusador (2), não havendo um desagravo anterior que teria contribuído para a instauração do processo.

Tal fato se faria sentir pela ausência da parte do discurso que a teorização retórica convencionou nomear de narração (διήγησις).⁶ De acordo com a *Retórica* aristotélica, esta é a parte em que “se deve relatar as coisas de que trata o discurso”;⁷ sua função seria apresentar, de acordo com a perspectiva do orador, as circunstâncias do caso em debate, algo importante sobretudo no gênero judiciário, no qual os juízes tratam de questões que lhes são alheias.⁸ As referências do *Em favor do inválido* às circunstâncias prévias à instauração do processo,

muito depois da morte de Aristóteles em 332 a.C (muitos comentadores propõem que a autoria do tratado se deve não a Aristóteles, mas a um de seus alunos). Dessa forma, ambos os testemunhos podem retratar um estado de coisas diferente, o que responderia pelas discordâncias entre os dois textos, no valor da pensão, por exemplo, que a *Constituição dos atenienses* estabelece em dois óbolos, enquanto que o cliente de Lísias diz receber da *pólis* a metade dessa quantia (26).

⁴ Os demais exemplos de λόγοι δοκιμασίας dentro do *corpus Lysiacum* são os discursos XVI, XXV, XXVI e XXXI.

⁵ O título sob o qual um dos principais manuscritos nos transmite o discurso (“Discurso de defesa frente a acusação pública quanto a negar ao inválido a pensão”; *vd.* nota 16 abaixo) sugere a possibilidade de que o *Em favor do inválido* seja um “λόγος εισαγγελτικός”, isto é, um discurso sobre uma acusação pública (εισαγγελία). Esse tipo de processo, no entanto, tratava de casos de corrupção ou traição dos magistrados, e é pouco provável que uma questão tão prosaica quanto a disputa por uma pensão motivasse a instauração de uma εισαγγελία. Dover (1968, p. 189), por outro lado, admite a possibilidade de o discurso ter sido apresentado por ocasião de uma “εισαγγελία”, citando dois casos em que esse dispositivo teria sido utilizado na disputa por pequenas somas de dinheiro (Hipérides *Em favor de Euxenipo* *passim* e *Contra Demóstenes* 26). Ambos os exemplos, porém, datam do séc. IV a.C. e o próprio Dover não exclui a possibilidade de o *Em favor do inválido* ser um “λόγος δοκιμασίας”. Para maiores detalhes sobre esse procedimento legal, *vd.* Hansen 2009, p. 258-59.

⁶ Embora Usher classifique os parágrafos 5-6 do *Em favor do inválido* como uma narrativa, ele pontua que ela é “totalmente inadequada” (1999, p. 107).

⁷ Arist. *Ret.* 1416b18: δεῖ μὲν γὰρ τὰς πράξεις διελεῖν ἐξ ὧν ὁ λόγος.

⁸ Em contrapartida, os discursos demonstrativos prescindiram da narração (Arist. *Ret.* 1414a37-b1), uma vez que eles tratam questões de interesse comum e que dizem respeito também aos juízes (Arist. *Ret.* 1354b), não sendo necessário lhes informar das circunstâncias prévias ao processo.

porém, são breves e insuficientes, quando não contraditórias, tampouco estão concentradas em uma passagem específica, mas se encontram dispersas ao longo de todo o texto.

Já no que diz respeito à argumentação, o *Em favor do inválido* também se destaca pela ausência daquilo que a *Retórica* aristotélica denomina provas inartificiais (ἄτεχνοι πίστεις), ou seja, aqueles elementos externos ao discurso, os fatos inerentes ao caso os quais o orador deve abordar na defesa de sua posição.⁹ Essa falta é sobretudo relevante no que diz respeito às testemunhas – usadas amplamente nos demais “λόγοι δοκιμασίας” –, às quais o inválido poderia recorrer para confirmar suas afirmações de que é um homem pobre e de que necessita da pensão para sua subsistência.

O discurso, ao contrário, emprega uma técnica argumentativa centrada em provar a inverossimilhança ou incoerência de cada um dos ataques de seu adversário, em um uso paradigmático do que a teorização retórica coetânea denominou de prova por εἰκός. Consistia a prova por “εἰκός” em uma afirmação geral que tivesse a concordância de todas as pessoas, por exemplo, a de que, em um briga entre um homem forte e um fraco, teria sido o primeiro o responsável pelo confronto. O emprego desse recurso se dava na ausência de provas factuais: desse modo, Aristóteles aconselhava o orador, quando este não dispusesse de testemunhas, a utilizar o ‘εἰκός’, dizendo à audiência não pode ser comprado como as testemunhas (1376a17–23).¹⁰

Tendo em vista tais características do texto, alguns comentadores propuseram a hipótese de que o *Em favor do inválido* não tivesse sido escrito para ser pronunciado em um litígio realmente discutido no Conselho, mas que se trataria de um discurso fictício, retratando uma situação inventada por Lísias para o divertimento dos seus leitores, à semelhança do *Encômio a Helena* e a *Defesa de Palamedes*, de Górgias. Isso motivou Stephen Usher (1999, p. 106-110) a classificar o *Em favor do inválido* como um “divertimento” (“παίγνιον”), como o próprio Górgias define seu elogio à rainha espartana.¹¹ Ao ler o *Em favor do inválido*, portanto, estaríamos diante não de um discurso escrito por encomenda para ser pronunciado por um particular em um espaço público, mas de um exercício de composição tratando de um caso fictício, cujo objetivo seria, além de exibir a habilidade retórica do autor, divertir os leitores. A corroborar esta hipótese, Dionísio de Halicarnasso nos informa que a obra de Lísias comportava, além das peças judiciárias pelas quais o autor ficou mais conhecido, “discursos epistolares, sobre cortesãs e outros, que escreveu como divertimento”,¹² e o *Em favor do inválido* pertenceria a essa categoria.

⁹ Arist. *Ret.* 1355b35-37: “tudo aquilo que não é provido pelo orador, mas preexiste ao discurso” (ἄτεχνα δὲ λέγω ὅσα μὴ δι’ ἡμῶν πεπόρισται ἀλλὰ προὑπῆρχεν, οἷον μάρτυρες βάσανοι συγγραφῆαι καὶ ὅσα τοιαῦτα). Segundo Aristóteles, são cinco os tipos de provas inartificiais, a saber: leis, testemunhas, contratos, tortura e juramentos (1375a22-1377b).

¹⁰ Para maiores detalhes sobre a prova por εἰκός, *vd.* Gagarin, 1994.

¹¹ Górg. *Enc. Hel.* 21: “Quis escrever este discurso como um elogio a Helena e como um divertimento para mim mesmo” (ἐβουλήθη γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον).

¹² Dion. Hal. *Lís.* 3: περὶ γὰρ δὴ τῶν ἐπιστολικῶν αὐτοῦ καὶ ἐταιρικῶν καὶ τῶν ἄλλων, οὓς μετὰ παιδιᾶς ἔγραψεν, οὐδὲν δέομαι λέγειν.

Tal interpretação estaria de acordo com a relativa falta de informação que o orador nos fornece sobre si próprio e as circunstâncias envolvendo seu caso, além de resolver algumas outras dificuldades que o texto apresenta. Se o *Em favor do inválido* de fato for um discurso fictício, por exemplo, resolve-se a contradição, apontada por alguns comentadores,¹³ entre a declarada pobreza do orador e a encomenda do discurso a um profissional requisitado como Lísias, cujos altos preços não seriam acessíveis a um pobre artífice, como o inválido afirma ser.

Mais importante ainda, o fato de o *Em favor do inválido* ser um discurso fictício explicaria o uso que o texto faz do humor. Encontramos exemplos de paródia e farsa desde o início do texto, como, por exemplo, no anúncio de que o processo forneceria ao orador uma oportunidade para expor seu modo de vida (1), o que caberia a um jovem ambicioso tentando assumir uma posição de destaque na estrutura política de Atenas, e não a um pobre e velho artífice acometido por uma deficiência.¹⁴ Esse elemento cômico do *Em favor do inválido*, uma das características que destacam o discurso dentro da obra de Lísias, serve de argumento em favor da tese de se tratar o texto de uma peça fictícia, uma vez que o austero ambiente dos tribunais desencorajava o uso do humor pelos oradores, sendo raros, fora do presente texto, exemplos do uso do humor por discursos judiciários.

Quanto à data, falta-nos a notícia de gramáticos antigos e a única indicação temporal contida no texto permite-nos apenas localizá-lo entre 403 a.C., data do governo dos trinta, mencionado no parágrafo 25 do discurso, e 380, data da morte de Lísias.

Para o texto grego utilizado na tradução, consultamos a edição de Carey (Lysiae 2007) e de Chiron (Lysias 2015), mas não nos servimos de nenhum deles como texto base, apresentando divergências em passagens significativas. O texto que reproduzimos a seguir, portanto, pode ser considerado inédito, ainda que pesadamente devedor do aparato crítico de Carey e dos comentários de Chiron. Nas notas, procuramos expor nossas escolhas textuais nas passagens mais problemáticas, além de esclarecer brevemente referências obscuras do texto, que podem dificultar sua fruição por um leitor moderno.¹⁵

¹³ Por exemplo, Chiron *in* Lysias 2015, p. 142.

¹⁴ Como nota Usher (1999, p. 109).

¹⁵ O mais importante manuscrito para o estabelecimento do texto do *Em favor do inválido* é o *Palatinus Graecus* 88, designado pela sigla X, datado do séc. XII/XIII, correntemente na Biblioteca da Universidade em Heidelberg. Trata-se da fonte primária não só deste, mas também do restante dos discursos numerados de 3-31 do *Corpus Lysiacum* (para mais informações, *vd.* Lysiae 2007, p. xiii-xviii). Dentro da tradição derivada desse manuscrito, destaca-se, no que se refere ao texto do *Em favor do inválido*, o *Ambrosianus Graecus* 436 (Af, segundo a designação de Avezzù, seguida por Carey), códice datado do séc. XV, e o *Marcianus Graecus* VIII.1 (coll. 1159), também do séc. XV. Supõe-se que ambos são herdeiros intermediários de X, não sendo conhecida nenhuma cópia direta do manuscrito. Tampouco há indícios que nos permitam pressupor a existência de uma fonte alternativa, hoje perdida, para o texto de Lísias, de modo que as divergências entre os códices consistem ou em correção ou em erro do escriba. Não se conhece nenhum papiro contendo o *Em favor do inválido*.

<ΥΠΕΡ ΤΟΥ ΑΔΥΝΑΤΟΥ>

[1] <Οὐ> πολλοὺ δέω χάριν ἔχειν, ὧ βουλή, τῷ κατηγορῶ, ὅτι μοι παρεσκεύασε τὸν ἀγῶνα τοῦτον, εἰ πρότερον οὐκ ἔχων πρόφασιν ἐφ' ἧς τοῦ βίου λόγον δοίην, νυνὶ διὰ τοῦτον εἴληφα. καὶ πειράσομαι τῷ λόγῳ τοῦτον μὲν ἐπιδείξειαι ψευδόμενον, ἐμαυτὸν δὲ βεβιωκότα μέχρι τῆσδε τῆς ἡμέρας ἐπαίνου μᾶλλον ἄξιον ἢ φθόνου· διὰ γὰρ οὐδὲν ἄλλο μοι δοκεῖ παρασκευάσαι τόνδε μοι τὸν κίνδυνον οὗτος ἢ διὰ φθόνον. [2] καίτοι ὅστις τούτοις φθονεῖ οὓς οἱ ἄλλοι ἐλεοῦσι, τίνας ἂν ὑμῖν ὁ τοιοῦτος ἀποσχέσθαι δοκεῖ πονηρίας; εἰ μὲν γὰρ ἔνεκα χρημάτων με συκοφαντεῖ... εἰ δ' ὡς ἐχθρὸν ἑαυτοῦ με τιμωρεῖται, ψεύδεται· διὰ γὰρ τὴν πονηρίαν αὐτοῦ οὔτε φίλῳ οὔτε ἐχθρῷ πώποτε ἐχρησάμην αὐτῷ. [3] ἤδη τοίνυν, ὧ βουλή, δῆλός ἐστι φθονῶν, ὅτι τοιαυτῆ κεκρημένος συμφορᾷ τούτου βελτίων εἰμὶ πολίτης. καὶ γὰρ οἶμαι δεῖν, ὧ βουλή, τὰ τοῦ σώματος δυστυχήματα τοῖς τῆς ψυχῆς ἐπιτηδεύμασιν ἰᾶσθαι καλοῖς· εἰ γὰρ ἐξ ἴσου τῆ συμφορᾷ καὶ τὴν διάνοιαν ἔξω καὶ τὸν ἄλλον βίον διάξω, τί τούτου διοίσω;

[4] Περὶ μὲν οὖν τούτων τοσαῦτά μοι εἰρήσθω· ὑπὲρ ὧν δὲ μοι προσήκει λέγειν, ὡς ἂν οἶόν τε διὰ βραχυτάτων ἐρῶ. φησὶ γὰρ ὁ κατηγοροῦς οὐ δικαίως με λαμβάνειν τὸ παρὰ τῆς πόλεως

XXIV – Em favor do inválido¹⁶

[1] Não estou longe de ser grato ao meu acusador, membros do Conselho, por me ter envolvido neste litígio; se nunca antes tive um pretexto para explicar meu modo de vida, agora eu consegui um. E tentarei mostrar em meu discurso que este homem mente e que, até o presente dia, tenho vivido de modo a merecer elogios, e não a ser invejado. Pois, julgo eu, por nenhum outro motivo senão por inveja esse homem me ameaça. [2] Ora, quem inveja aqueles de que os demais se apiedam, de que vileza vós julgais que um homem desse tipo se absteria? Pois, se ele me denuncia por causa de meu dinheiro...¹⁷ mas se ele procura se vangloriar de mim como se eu fosse seu inimigo, ele mente. Pois, por causa de sua vileza, nunca o tive nem como amigo nem como inimigo. [3] Já está claro, membros do Conselho, que ele tem inveja de mim, porque eu, mesmo sofrendo dessa grave enfermidade, sou um cidadão melhor do que ele. Com efeito, eu penso que os infortúnios do corpo devem ser curados pelos belos¹⁸ hábitos da alma. Pois, se meu pensamento e todo restante de meu modo de vida for igual à minha desgraça, em que eu me distingo desse homem?

[4] A esse respeito basta o que eu já disse; sobre o que convém falar em minha defesa, o farei com a maior brevidade possível. Diz meu acusador que injustamente recebo dinheiro da cidade.

¹⁶ O discurso que, nas edições modernas, se convencionou nomear “ὑπὲρ τοῦ ἀδυνάτου” (“*Em favor do inválido*”, a partir de Gernet e Bizos *in* Lysias 1926) nos é transmitido pelo *Palatinus Graecus* 88 (*vd.* nota 15 acima) sob o título “πρὸς τὴν εἰσαγγελίαν περὶ τοῦ μὴ διδόναι τῷ ἀδυνάτῳ τὸ ἀργυρίον” (“Discurso de defesa frente a acusação pública quanto a negar ao inválido a pensão”); Harpocrácio, por outro lado, menciona o discurso sob o título “περὶ τοῦ ἀδυνάτου” (“Sobre o inválido”), enquanto que a Suda registra o nome “περὶ τοῦ διδομένου τοῖς ἀδυνάτοις ὀβολοῦ” (“Sobre a concessão do obólo aos inválidos” s.v. “ἀνάπηρος”).

¹⁷ A frase termina com um silêncio abrupto, modo de surpreender os leitores e também de expressar o absurdo da proposição inicial. O público então deveria suprir a proposição inicial com uma conclusão como “seria absurdo”. Não seria, portanto, necessária a emenda do texto, proposta por Sauppe, para οὐ μὲν γὰρ... (“Com efeito, ele não me denuncia...”).

¹⁸ Os manuscritos contêm καλῶς, lição mantida por Carey, mas é difícil adaptar esse advérbio ao restante da frase. Seguindo a opção de Gernet e Bizos, adotamos aqui a emenda para καλοῖς, que pode ser explicada por uma má leitura do copista do ditongo “οἱ”.

ἀργύριον· καὶ γὰρ τῷ σώματι δύνασθαι καὶ οὐκ εἶναι τῶν ἀδυνάτων, καὶ τέχνην ἐπίστασθαι τοιαύτην ὥστε καὶ ἄνευ τοῦ διδομένου τούτου ζῆν. [5] καὶ τεκμηρίους χρῆται τῆς μὲν τοῦ σώματος ῥώμης, ὅτι ἐπὶ τοὺς ἵππους ἀναβαίνω, τῆς δ' ἐν τῇ τέχνῃ εὐπορίας, ὅτι δύναμαι συνεῖναι δυναμένοις ἀνθρώποις ἀναλίσκειν. τὴν μὲν οὖν ἐκ τῆς τέχνης εὐπορίαν καὶ τὸν ἄλλον τὸν ἐμὸν βίον, οἷος τυγχάνει, πάντας ὑμᾶς οἶμαι γινώσκειν· ὁμῶς δὲ κἀγὼ διὰ βραχέων ἐρῶ.

[6] ἐμοὶ γὰρ ὁ μὲν πατὴρ κατέλιπεν οὐδέν, τὴν δὲ μητέρα τελευτήσασαν πέπαυμαι τρέφων τρίτον ἔτος τουτί, παῖδες δὲ μοι οὐπω εἰσὶν οἱ με θεραπεύσουσι. τέχνην δὲ κέκτημαι βραχέα δυναμένην ὠφελεῖν, ἣν αὐτὸς μὲν ἤδη χαλεπῶς ἐργάζομαι, τὸν διαδεξόμενον δ' αὐτὴν οὐπω δύναμαι κτήσασθαι. πρόσοδος δὲ μοι οὐκ ἔστιν ἄλλη πλὴν ταύτης, ἣν ἔαν ἀφέλησθέ με, κινδυνεύουσαι· ἂν ὑπὸ τῇ δυσχερεστάτῃ γενέσθαι τύχη. [7] μὴ τοίνυν, ἐπειδὴ γε ἔστιν, ὃ βουλή, σῶσαί με δικαίως, ἀπολέσητε ἀδίκως· μηδὲ ἂ νεωτέρω καὶ μᾶλλον ἐρρωμένῳ ὄντι ἔδοτε, πρεσβύτερον καὶ ἀσθενέστερον γινόμενον ἀφέλησθε· μηδὲ πρότερον καὶ περὶ τοὺς οὐδὲν ἔχοντας κακὸν ἐλεημονέστατοι δοκοῦντες εἶναι νυνὶ διὰ τοῦτον τοὺς καὶ τοῖς ἐχθροῖς ἐλεινοὺς ὄντας ἀγρίως ἀποδέξησθε· μηδ' ἐμὲ τολμήσαντες ἀδικῆσαι καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς ὁμοίως ἐμοὶ διακειμένους ἀθυμῆσαι ποιήσητε.

[8] καὶ γὰρ ἂν ἄποπον εἶη, ὃ βουλή, εἰ ὅτε μὲν ἀπλῆ μοι ἦν ἡ συμφορὰ, τότε μὲν φαινοίμην λαμβάνων τὸ ἀργύριον τοῦτο, νῦν δ' ἐπειδὴ καὶ γῆρας καὶ νόσοι καὶ τὰ τούτοις ἐπόμενα κακὰ προσγίγνεται μοι, τότε ἀφαιρεθείην. [9] δοκεῖ δὲ μοι τῆς πενίας τῆς ἐμῆς τὸ μέγεθος ὁ κατήγορος ἂν ἐπιδείξει σαφέστατα μόνος ἀνθρώπων. Εἰ γὰρ ἐγὼ κατασταθεὶς χορηγὸς τραγωδοῦς προκαλεσαίμην

Com efeito, afirma ele tanto que eu tenho um corpo saudável e não pertencço à categoria dos inválidos quanto que eu exerço um ofício tal que me permitiria viver sem a percepção dessa quantia. [5] E apresenta como prova de minha força corporal o fato de eu ser capaz de montar um cavalo e do meu sucesso como artífice, que eu posso me reunir com pessoas que podem despende grandes somas. Quanto ao sucesso advindo de meu ofício e o restante de minha vida, penso que todos vós os conheceis; não obstante, falarei brevemente sobre eles: [6] não recebi nenhuma herança de meu pai, deixei de me ocupar de minha mãe com sua morte, dois anos atrás, e ainda não tenho filhos que cuidem de mim; possuo um ofício que pode me trazer poucos benefícios, e eu próprio já o exerço com dificuldade e ainda não sou capaz de transmiti-lo a um aprendiz; não possuo outra fonte de renda senão esta – se vós a tirásseis de mim, eu correria o risco de me ver lançado ao mais penoso infortúnio.

[7] Então, ó membros do Conselho, já que é possível com justiça me salvar, não me arruineis injustamente; o que me concedestes quando eu era mais jovem e robusto, não me despojeis disso agora que estou mais velho e fraco. Tampouco, já que no passado decidistes agir com o máximo de piedade para os que não sofriam nenhum mal, sejais, por causa desse homem, cruéis com aqueles que inspiram compaixão até mesmo em seus inimigos, nem desencorajeis os que estão em condição semelhante à minha, atrevendo-se a agir injustamente comigo.

[8] Com efeito, seria absurdo, membros do Conselho, se, sofrendo apenas dessa enfermidade, eu – é manifesto a todos – tivesse recebido esse dinheiro, mas agora, quando a ela se soma também a velhice, a doença e os males que as acompanham, eu fosse privado de minha pensão. [9] Julgo que não há ninguém mais apto que meu acusador para deixar clara a extensão de minha penúria: pois se eu, caso fosse designado corego nas competições trágicas,¹⁹ o intimasse

¹⁹ Consistia a *khoregia* na instrução do coro trágico ou cômico realizada por um particular. Tratava-se de uma das liturgias, despesas públicas cujo pagamento a *pólis* incumbia aos cidadãos mais ricos (e, em alguns casos, também os metecos mais abastados). Para maiores detalhes, *vd. Const. Aten.* 56.

αὐτὸν εἰς ἀντίδοσιν, δεκάκις ἂν ἔλοιτο χορηγήσῃαι μᾶλλον ἢ ἀντιδοῦναι ἅπαξ. καὶ πῶς οὐ δεινὸν ἔστι νῦν μὲν κατηγορεῖν ὡς διὰ πολλὴν εὐπορίαν ἐξ ἴσου δύνamai συνεῖναι τοῖς πλουσιωτάτοις, εἰ δὲ ὢν ἐγὼ λέγω τύχοι τι γενόμενον, τοιοῦτον εἶναι καὶ ἔτι πενέστερον;

[10] Περί δὲ τῆς ἐμῆς ἱπικῆς, ἧς οὗτος ἐτόλμησε μνησθῆναι πρὸς ὑμᾶς, οὔτε τὴν τύχην δείσας οὔτε ὑμᾶς αἰσχυνθεῖς, οὐ πολὺς ὁ λόγος. εἰκὸς γάρ, ὃ βουλή, πάντας τοὺς ἔχοντάς τι δυστύχημα τοῦτο ζητεῖν καὶ φιλοσοφεῖν, ὅπως ὡς ἀλυπότατα μεταχειροῦνται τὸ συμβεβηκὸς πάθος. ὢν εἷς ἐγὼ, καὶ περιπεπωκὸς τοιαύτη συμφορᾷ ταύτην ἐμαυτῷ ῥαστώνην ἐξηῦρον εἰς τὰς ὁδοὺς τὰς μακροτέρας τῶν ἀναγκαίων. [11] ὁ δὲ μέγιστος, ὃ βουλή, τεκμήριον ὅτι διὰ τὴν συμφορὰν ἀλλ’ οὐ διὰ τὴν ὕβριν, ὡς οὗτός φησιν, ἐπὶ τοὺς ἵππους ἀναβαίνω. εἰ γὰρ ἐκεκτῆμην οὐσίαν, ἐπ’ ἀστράβης ἂν ὠχούμην, ἀλλ’ οὐκ ἐπὶ τοὺς ἀλλοτρίους ἵππους ἀνέβαινον· νυνὶ δ’ ἐπειδὴ τοιοῦτον οὐ δύναμαι κτήσασθαι, τοῖς ἀλλοτρίοις ἵπποις ἀναγκάζομαι χρῆσθαι πολλάκις.

em um processo de antídose,²⁰ ele preferiria dez vezes se encarregar do coro do que trocar uma única vez sua fortuna comigo. E como não seria terrível agora me acusar de poder, por causa de meu grande sucesso, me encontrar com os mais ricos em pé de igualdade, mas, se alguma das coisas de que falo acontecesse, diria que sou assim e ainda mais pobre do que agora?²¹

[10] Sobre minha habilidade com cavalos, que ele se atreve a mencionar perante vós, sem temer a fortuna nem se envergonhar diante de vós, não é preciso falar muitas coisas: é razoável,²² membros do Conselho, que todos que sofrem de algum infortúnio investiguem e reflitam o modo menos doloroso de se lidar com o mal que sobre eles se abateu. Sou um desses homens, e, tendo sido acometido por tal desgraça, encontrei uma maneira de tornar mais fáceis os percursos mais longos que sou obrigado a fazer. [11] Mas a maior prova, membros do conselho, de que foi minha desgraça, e não a arrogância— como esse homem alega — que me fez montar a cavalo é fácil de compreender. Pois, se fosse rico, iria sobre uma mula selada,²³ não montaria cavalos de outrem; mas, porém, já que não me é possível adquirir tal montaria, frequentemente sou forçado a me servir dos cavalos de outros homens.

²⁰ Um cidadão encarregado de cumprir uma liturgia poderia se eximir da responsabilidade mediante um processo de *antídosis* – ou troca de propriedade –, transferindo a ônus a outro cidadão, caso provasse que este era mais rico. Originalmente, esse dispositivo previa a troca de propriedade entre dois particulares, mas isso raramente se dava, sendo mais comum que a parte perdedora se incumbisse do pagamento da liturgia. Para maiores detalhes, *vd.* Isóc. *Antid.*; Christ 1990.

²¹ A última oração, que foi objeto de extensa correção, também apresenta problemas no que se refere ao seu sentido. Preferimos, com Chiron (Lysias 2015), a interpretação de que ela se refere ao orador, aceitando a emenda por ele proposta e substituindo a lição dos manuscritos (“*πονηρότερον*”) por “*πενέστερον*”.

²² Mais uma passagem extensamente emendada. A lição dos manuscritos *ἐγὼ* não poderia ser mantida sem o acréscimo de um verbo principal que coordenasse a oração infinitiva (Carey, por exemplo, mantém a correção transmitida por uma família posterior de manuscritos, que completa o texto com *πάντας <οἶμαι>*). A maioria de filólogos, porém, tenta emendar a palavra inicial, tendo sido sugeridas as seguintes opções: *ἔγνω* γάρ (Scheibe), *λέγω* γάρ (Desrousseux), *ἐγὼ* γάρ ὀρθῶ (Sauppe), *ἐγὼ* γάρ ἡγοῦμαι (Fuhr), *ἐρῶ* γάρ (Chiron). Adotamos aqui *εἰκὸς γάρ*, solução proposta por Kayser, que, a nosso ver, é mais adequada ao sentido da passagem, além de não exigir uma intervenção tão drástica na lição dos manuscritos.

²³ A *astrábe* consistia provavelmente em uma sela com um largo encosto, feita para a montaria de uma mula.

[12] καίτοι πῶς οὐκ ἄτοπόν ἐστιν, ὃ βουλή, τοῦτον ἄν, εἰ μὲν ἐπ' ἀστράβης ὄχουμένον ἑώρα με, σιωπᾶν (τί γὰρ ἄν και ἔλεγεν;), ὅτι δ' ἐπὶ τοὺς ἡτημένους ἵππους ἀναβαίνω, πειρᾶσθαι πείθειν ὑμᾶς ὡς δυνατός εἰμι; καὶ ὅτι μὲν δυοῖν βακτηρίαν χρῶμαι, τῶν ἄλλων μὲν χρωμένων, μὴ κατηγορεῖν ὡς καὶ τοῦτο τῶν δυναμένων ἐστίν· ὅτι δ' ἐπὶ τοὺς ἵππους ἀναβαίνω, τεκμηρίῳ χρῆσθαι πρὸς ὑμᾶς ὡς εἰμι τῶν δυναμένων; οἷς ἐγὼ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν ἀμφοτέροις χρῶμαι.

[13] Τοσοῦτον δὲ διενήνοχεν ἀναισχυντία τῶν ἀπάντων ἀνθρώπων, ὥστε ὑμᾶς πειρᾶται πείθειν, τοσοῦτους ὄντας εἷς ὢν, ὡς οὐκ εἰμι τῶν ἀδυνάτων ἐγὼ· καίτοι εἰ τοῦτο πείσει τινὰς ὑμῶν, ὃ βουλή, τί με κωλύει κληροῦσθαι τῶν ἐννέα ἀρχόντων, καὶ ὑμᾶς ἐμοῦ μὲν ἀφελέσθαι τὸν ὀβολὸν ὡς ὑγιαίνοντος, τοῦτω δὲ ψηφίσασθαι πάντας ὡς ἀναπήρω; οὐ γὰρ διήπου τὸν αὐτὸν ὑμεῖς μὲν ὡς δυνάμενον ἀφαιρήσεσθε τὸ διδόμενον, οἱ δὲ ὡς ἀδύνατον ὄντα κληροῦσθαι κωλύουσιν.

[14] ἀλλὰ γὰρ οὔτε ὑμεῖς τοῦτω τὴν αὐτὴν ἔχετε γνώμην, οὔθ' οὕτως εὖ ποιῶν. ὁ μὲν γὰρ ὡσπερ ἐπικλήρου τῆς συμφορᾶς οὔσης ἀμφισβητήσων ἦκει καὶ πειρᾶται πείθειν ὑμᾶς ὡς οὐκ εἰμι τοιοῦτος οἷον ὑμεῖς ὄρατε πάντες· ὑμεῖς δὲ (ὁ τῶν εὖ φρονούντων ἔργον ἐστὶ) μᾶλλον πιστεύετε τοῖς ὑμετέροις αὐτῶν ὀφθαλμοῖς ἢ τοῖς τούτου λόγοις.

[15] λέγει δ' ὡς ὑβριστής εἰμι καὶ βίαιος καὶ λίαν ἀσελγῶς διακείμενος, ὡσπερ εἰ φοβερῶς ὀνομάσειε, μέλλον ἀληθῆ λέγειν, ἀλλ' οὐκ, ἐὰν πάνυ πραόνως μηδὲ ψευδῆται, ταῦτα ποιήσω. ἐγὼ δ' ὑμᾶς, ὃ βουλή, σαφῶς

[12] Ora, não é algo absurdo, membros do Conselho: esse homem, se tivesse me visto andando sobre a sela de uma mula, manter-se-ia calado? (pois o que teria para falar?) Mas, porque eu monto cavalos emprestados, tenta persuadir-vos de que sou capaz... Que eu monte cavalos vos serve de prova de que eu pertenço à categoria dos homens capazes? Por que então, já que eu me sirvo de dois bastões, enquanto que os demais precisam só de um, não me acusa ele de pertencer à categoria dos homens capazes? Pela mesma razão me sirvo de ambas coisas.²⁴

[13] Tanto ele supera todos os demais homens na imprudência que tenta convencer-vos – mesmo estando só e vós sendo tantos – de que não pertenço à categoria dos inválidos. Contudo, se ele persuadir alguns dentre vós disso, membros do conselho, o que me impede de participar do sorteio dos nove arcontes? O que vos impede de me tirar a pensão como se eu fosse saudável, mas a todos vós de votar o benefício para ele por sua enfermidade? Pois sem dúvida, suspeito, vós iríeis destituir um homem da pensão a pretexto de ser capaz, mas a este mesmo os tesmotetas²⁵ não permitiriam a participação no sorteio por ser inválido. [14] Mas, não obstante, nem vós tendes a mesma opinião que ele, nem ele tampouco, e faz bem.²⁶ Com efeito, ele vem me contestar como se minha desgraça fosse igual a de uma herdeira²⁷ e tenta persuadí-los de que não sou como todos vós vedes; mas vós – é o que fazem as pessoas sensatas – confiais mais em vossos próprios olhos do que em suas palavras.

[15] Diz ele que sou insolente, violento e tenho um comportamento excessivamente temerário, como se, utilizando palavras ameaçadoras, dissesse a verdade, mas não fizesse isso, se se expressasse muito calmamente sem mentir. Eu, porém, creio ser

²⁴ Isto é, por ser inválido, ele se serve de um cavalo e de duas bengalas.

²⁵ Magistrados responsáveis pela aprovação dos sorteados para o arcontado (Arist. *Const. Aten.* 4). O texto transmitido pelos manuscritos contém somente um genérico οἱ δὲ... (“eles”), mas não há necessidade de suplementar o original com com ἄρχοντες ou supor uma lacuna no texto.

²⁶ Consideramos desnecessária a adição de <ὕμιν> antes de εὖ ποιῶν, defendida por alguns filólogos, que expressaria a discordância do adversário para com os membros do Conselho. Ao contrário, pensamos ser aceitável, e mais de acordo com o texto, a leitura dos manuscritos, indicando a autocontradição das declarações do adversário.

²⁷ Ou seja, a órfã de um homem sem descendência masculina, que se tornava alvo do cortejo de um grande número de homens, que esperavam angariar para si o patrimônio deixado pelo pai da jovem.

οἶμαι δεῖν διαγιγνώσκειν οἷς τ' ἐγχορεῖ τῶν ἀνθρώπων ὑβρισταῖς εἶναι καὶ οἷς οὐ προσήκει. [16] οὐ γὰρ <τοὺς> πενομένους καὶ λίαν ἀπόρως διακειμένους ὑβρίζειν εἰκόσ, ἀλλὰ τοὺς πολλῶ πλείω τῶν ἀναγκαίων κεκτημένους· οὐδὲ τοὺς ἀδυνάτους τοῖς σώμασιν ὄντας, ἀλλὰ τοὺς μάλιστα πιστεύοντας ταῖς αὐτῶν ῥώμας· οὐδὲ τοὺς ἤδη προβεβηκότας τῇ ἡλικίᾳ, ἀλλὰ τοὺς ἔτι νέους καὶ νέαις ταῖς διανοίαις χρωμένους. [17] οἱ μὲν γὰρ πλούσιοι τοῖς χρήμασιν ἐξωνοῦνται τοὺς κινδύνους, οἱ δὲ πένητες ὑπὸ τῆς παρούσης ἀπορίας σωφρονεῖν ἀναγκάζονται· καὶ οἱ μὲν νέοι συγγνώμης ἀξιοῦνται τυγχάνειν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων, τοῖς δὲ πρεσβυτέροις ἐξαμαρτάνουσιν ὁμοίως ἐπιτιμῶσιν ἄμφοτεροί· [18] καὶ τοῖς μὲν ἰσχυροῖς ἐγχορεῖ μηδὲν αὐτοῖς πάσχουσιν, οὓς ἂν βουληθῶσιν, ὑβρίζειν, τοῖς δὲ ἀσθενέσιν οὐκ ἔστιν οὔτε ὑβριζόμενοις ἀμύνεσθαι τοὺς ὑπάρξαντας οὔτε ὑβρίζειν βουλομένοις περιγίγνεσθαι τῶν ἀδικουμένων. ὥστε μοι δοκεῖ ὁ κατηγοροῦς εἰπεῖν περὶ τῆς ἐμῆς ὕβρεως οὐ σπουδάζων, ἀλλὰ παίζων, οὐδ' ὑμᾶς πείσαι βουλόμενος ὡς εἰμι τοιοῦτος, ἀλλ' ἐμὲ κομφοδεῖν βουλόμενος, ὥσπερ τι καλὸν ποιῶν.

[19] Ἔτι δὲ καὶ συλλέγεσθαι φησιν ἀνθρώπους ὡς ἐμὲ πονηροὺς καὶ πολλοὺς, οἱ τὰ μὲν ἑαυτῶν ἀνηλώκασι, τοῖς δὲ τὰ σφέτερα σφύζειν βουλομένοις ἐπιβουλεύουσιν. ὑμεῖς δὲ ἐνθυμήθητε πάντες ὅτι ταῦτα λέγων οὐδὲν ἐμοῦ κατηγορεῖ μᾶλλον ἢ τῶν ἄλλων ὅσοι τέχνας ἔχουσιν, οὐδὲ τῶν ὡς ἐμὲ εἰσιόντων μᾶλλον ἢ τῶν ὡς τοὺς ἄλλους δημιουργοὺς. [20] ἕκαστος γὰρ ὑμῶν εἰθισταὶ προσφοιτᾶν ὁ μὲν πρὸς μυροπόλιον, ὁ δὲ πρὸς κουρεῖον, ὁ δὲ πρὸς σκυτοτομεῖον, ὁ δ' ὅποι ἂν τύχη, καὶ πλεῖστοι μὲν ὡς τοὺς ἐγγυτάτω τῆς ἀγορᾶς κατεσκευασμένους, ἐλάχιστοι δὲ ὡς τοὺς πλεῖστον ἀπέχοντας αὐτῆς· ὥστ' εἴ τις ὑμῶν πονηρίαν καταγνώσεται τῶν ὡς ἐμὲ εἰσιόντων, δῆλον ὅτι καὶ τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις διατριβόντων· εἰ δὲ κάκεινων, ἁπάντων Ἀθηναίων· ἅπαντες γὰρ εἰθισθε προσφοιτᾶν καὶ διατρίβειν ἄμοῦ γέ που.

vosso dever distinguir claramente a quais homens se deve permitir ser insolente e quais se deve negá-lo. [16] Pois não é razoável considerar insolentes aqueles que são pobres e que se encontram em uma situação demasiado difícil, mas quem possui muito mais do que necessita, nem os aflitos por uma deficiência corporal, mas os que têm plena confiança em sua força física, tampouco os já de idade avançada, mas os que ainda são jovens e que pensam de modo juvenil. [17] Os ricos, com efeito, podem pagar, com suas riquezas, para se livrarem do que os ameaça, mas os pobres são forçados a serem prudentes; e se julga que os jovens merecem ser perdoados pelos mais velhos, mas ambos igualmente condenam os mais velhos, quando esses erram. [18] E os fortes podem se permitir o abuso de quem quiserem, mesmo sem sofrerem nenhum mal, mas aos fracos, quando vítimas de abuso, nem lhes é possível se defender dos ofensores, nem, se querem cometer algum abuso, dominar suas vítimas. De modo que julgo que meu acusador não fala sério ao se referir à minha insolência, mas está a brincar, nem quer ele vos persuadir que sou insolente, mas quer zombar de mim, fazendo um gracejo.

[19] Diz ele ainda que sou frequentado por muitos homens sem valor, que dilapidaram seus próprios bens, mas que censuram quem deseja poupar seu patrimônio. Mas todos vós deveis ter em mente que, falando isso, ele não me acusa mais do que todos os demais que praticam um ofício, tampouco os que me procuram mais do que os demais artífices. [20] Pois cada um de vós costuma acorrer um à perfumaria, outro à barbearia, outro à sapataria, outro a qualquer outro lugar, a maioria desses artífices estando instalada nas proximidades do mercado, uns poucos em lugares mais afastados. De modo que, se algum de vós tratar como malfeitores os que vêm ao meu local, evidentemente fará o mesmo com os que frequentam os demais artífices; e, se o faz com esses, tratará como malfeitores todos os atenienses. Pois todos vós tendes o costume de passar e entrar aqui e acolá.

[21] Ἀλλὰ γὰρ οὐκ οἶδ' ὅ τι δεῖ λίαν με ἀκριβῶς ἀπολογούμενον πρὸς ἓν ἕκαστον ὑμῖν τῶν εἰρημένων ἐνοχλεῖν πλείω χρόνον. εἰ γὰρ ὑπὲρ τῶν μεγίστων εἴρηκα, τί δεῖ περὶ τῶν φαύλων ὁμοίως τούτῳ σπουδάζειν; ἐγὼ δ' ὑμῶν, ὃ βουλή, δέομαι πάντων τὴν αὐτὴν ἔχειν περὶ ἐμοῦ διάνοιαν, ἥπερ καὶ πρότερον. [22] μὴ οὐ μόνου μεταλαβεῖν ἔδωκεν ἢ τύχη μοι τῶν ἐν τῇ πατρίδι, τούτου διὰ τούτον ἄσπερ ἡσπέρη με· μὴ δ' ἂν πάλαι κοινῇ πάντες ἔδοτέ μοι, νῦν οὗτος εἷς ὢν πείσῃ πάλιν ὑμᾶς ἀφελέσθαι. ἐπειδὴ γάρ, ὃ βουλή, τῶν μεγίστων [ἀρχῶν] ὁ δαίμων ἀπεστέρησεν ἡμᾶς, ἢ πόλις ἡμῖν ἐνηφίσαστο τούτο τὸ ἀργύριον, ἡγουμένη κοινὰς εἶναι τὰς τύχας τοῖς ἅπασιν καὶ τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν. [23] πῶς οὖν οὐκ ἂν δειλοτάτος εἴην, εἰ τῶν μὲν καλλίστων καὶ μεγίστων διὰ τὴν συμφορὰν ἀπεστερημένος εἴην, ἂν δ' ἢ πόλις ἔδωκε προνοηθεῖσα τῶν οὕτως διακειμένων, διὰ τὸν κατήγορον ἀφαιρεθεῖην; μηδαμῶς, ὃ βουλή, ταύτη θῆσθε τὴν ψῆφον. διὰ τί γὰρ ἂν καὶ τύχοιμι τοιούτων ὑμῶν; [24] πότερον ὅτι δι' ἐμέ τις εἰς ἀγῶνα πάποτε καταστὰς ἀπώλεσε τὴν οὐσίαν; ἀλλ' οὐδ' ἂν εἷς ἀποδείξειεν. ἀλλ' ὅτι πολυπράγμων εἰμι καὶ θρασὺς καὶ φιλαπεχθήμων; ἀλλ' οὐ τοιαύταις ἀφορμαῖς τοῦ βίου πρὸς τὰ τοιαῦτα τυγχάνω χρώμενος. [25] ἀλλ' ὅτι λίαν ὑβριστής καὶ βίαιος; ἀλλ' οὐδ' ἂν αὐτὸς φήσειεν, εἰ μὴ βούλοιο καὶ τοῦτο ψεύδεσθαι τοῖς ἄλλοις ὁμοίως. ἀλλ' ὅτι ἐπὶ τῶν τριάκοντα γενόμενος ἐν δυνάμει κακῶς ἐποίησα πολλοὺς τῶν πολιτῶν; ἀλλὰ μετὰ τοῦ ὑμετέρου πλήθους ἔφυγον εἰς Χαλκίδα [τὴν ἐπ' Εὐρίπῳ], καὶ ἔξόν μοι μετ' ἐκείνων ἀδεῶς πολιτεύεσθαι, μεθ' ὑμῶν εἰλόμην κινδυνεύειν ἀπελθῶν.

[21] Mas não vejo razão em vos aborrecer por mais tempo, apresentando uma defesa excessivamente detalhada para cada uma das coisas ditas por meu adversário. Pois, se eu já me pronunciei sobre os pontos principais, qual a necessidade de levar a sério, igual a esse homem, assuntos sem importância? Eu, por outro lado, membros do Conselho, peço a todos vós que mantenhais a meu respeito a mesma opinião de antes. [22] Não me priveis, por causa desse homem, do único benefício que a fortuna consentiu que eu compartilhasse dentre aqueles dispensados pela pátria, nem permiti que esse homem, sendo apenas um, vos persuada a me tirar o que todos vós em comum me concedestes. Pois, membros do Conselho, porque o deus nos privou das maiores magistraturas, a cidade votou em nosso favor essa pensão, crendo que a sorte, tanto a boa quanto a má, é comum a todos. [23] Como então eu não seria o mais miserável dentre os homens, se, tendo já sido privado por minha desgraça dos mais nobres e importantes [bens], também fosse despojado por meu acusador dos bens que a cidade concedeu a homens que possuem uma disposição semelhante à minha? De modo algum, membros do Conselho, aprovai tal disposição! Pois por que motivo eu vos encontraria assim dispostos quanto a mim? [24] Acaso porque alguém alguma vez, por minha causa, se envolveu em um litígio e perdeu sua fortuna? Ninguém conseguiria mostrar isso. Acaso porque sou intrigante, petulante e querelante? Acontece que eu não tenho meios de vida para sustentar tal comportamento. [25] Acaso porque sou demasiado insolente e violento? Nem meu próprio acusador poderia afirmá-lo, se não quisesse mentir nesse ponto, como no restante de seu discurso. Acaso porque, durante o governo dos trinta,²⁸ ascendi ao poder e fiz mal a muitos cidadãos? Mas, como a maioria dentre vós, fugi para Cálcis, sobre o Euripo,²⁹ e, mesmo me sendo possível viver sem medo entre aqueles, preferi arriscar a fuga convosco.

²⁸ Governo oligárquico imposto por Esparta aos atenienses em 404, logo após a vitória lacedemônia da Guerra do Peloponeso. O governo durou oito meses, sendo deposto por um grupo de cidadãos, que restituíram a democracia à *pólis*.

²⁹ Mais de uma cidade na antiga Hélade chamava-se Cálcis, por isso a menção ao rio Euripo, o que situa a referência geográfica na Eubeia.

[26] μὴ τοίνυν, ὦ βουλή, μηδὲν ἡμαρτηκῶς ὁμοίων ὑμῶν τύχοιμι τοῖς πολλὰ ἡδικηκόσιν, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ψῆφον θέσθε περὶ ἐμοῦ ταῖς ἄλλαις βουλαῖς, ἀναμνησθέντες ὅτι οὔτε χρήματα διαχειρίσας τῆς πόλεως δίδωμι λόγον αὐτῶν, οὔτε ἀρχὴν ἄρξας οὐδεμίαν εὐθύνας ὑπέχω νῦν αὐτῆς, ἀλλὰ περὶ ὀβολοῦ μόνον ποιῶμαι τοὺς λόγους. [27] καὶ οὕτως ὑμεῖς μὲν τὰ δίκαια γνώσεσθε πάντες, ἐγὼ δὲ τούτων ὑμῖν τυχῶν ἔξω τὴν χάριν, οὗτος δὲ τοῦ λοιποῦ μαθήσεται μὴ τοῖς ἀσθενεστέροις ἐπιβουλεύειν ἀλλὰ τῶν ὁμοίων αὐτῷ περιγίγνεσθαι.

[26] Possa eu então, membros do Conselho, estando isento de qualquer falta, não ser tratado por vós como os que cometeram muitos crimes, mas votai do mesmo modo que os outros Conselhos, tendo na memória que pronuncio esse discurso sem nunca ter cuidado dos fundos da cidade, tampouco estou submetido a um processo de prestação de contas, uma vez que não exerci uma magistratura, mas reclamo com minha fala apenas um óbolo. [27] E assim todos vós julgareis com justiça, e eu, se obtiver esse resultado, vos serei grato, enquanto que meu acusador aprenderá a, no futuro, não perseguir os mais fracos que ele, mas a investir contra os que lhe são semelhantes.

REFERÊNCIAS

- CHRIST, M. R. Liturgy Avoidance and *Antidosis* in Classical Athens. *Transactions of the American Philological Association*, v. 120, p. 147-169, 1990.
- DOVER, K. J. *Lysias and the Corpus Lysiicum*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- FUHR, K. *Observationes in oratores atticos*. Bonnae, 1877.
- GAGARIN, M. Probability and persuasion: Plato and early Greek rhetoric. In: WORTHINGTON, I. *Persuasion: Greek rhetoric in action*. London; New York: Routledge, 1994. p. 46-68.
- HANSEN, M. H. *La Démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*. Paris: Tallandier, 2009.
- LYSIAE *Orationes cum fragmentis*. Edidit breuique adnotatione critica instruxit Christopher Carey. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 2007.
- LYSIAS. *Discours vol. II*. Texte établi et traduit par M. Bizos et L. Gernet. Paris: Les Belles Lettres, 1926.
- LYSIAS. *Discours I, XII, XXIV, XXXII*. Texte établi par Louis Gernet et Marcel Bizos. Introduction, traduction et commentaire par Pierre Chiron. Paris: Les Belles Lettres, 2015.
- SAUPPE, H. *Ausgewählte Schriften*. Berlin, 1896.
- SCHEIBE, C. *Lysiae Orationes*. 2. ed. Lipsiae, 1855.
- USHER, S. *Greek Oratory: Tradition and Originality*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

RESENHA

**ARCHIBALD, Elizabeth; BROCKLISS, William;
GNOZA, Jonathan (Org.). *Learning Latin and Greek From
Antiquity to the Present*. Yale Classical Studies 37. Cambridge,
UK: Cambridge University Press, 2015. 248p.
ISBN 978-1107051645**

Eduardo da Silva de Freitas*

Recebido em 12/06/2018
Aprovado em 31/07/2018

* Professor
Adjunto de Língua
e Literatura Latina,
Departamento de
Letras Clássicas
e Orientais,
Universidade
do Estado do
Rio de Janeiro.
eduardosfreitas@
gmail.com



Há mais ou menos vinte anos o debate sobre o ensino de língua latina no Brasil entrava em uma nova etapa. A publicação de *Uma Estranha Língua*, de Alceu Dias Lima, em 1995, apresentava um modo de reflexão sobre o ensino de latim que se espalhou em artigos, dissertações e teses que apareceram desde então. Seguem essa linha a dissertação de Charlene Martins Miotti, a tese de José Amarante Santos Sobrinho, alguns artigos de Samanta de Moura Maranhão, Fábio Fortes e Patrícia Prata, Leni Ribeiro Leite e Marilhá Barbosa e Castro: trabalhos que refletem sobre os conteúdos, os métodos, os materiais e a história do ensino do latim no Brasil.

Considerando este panorama, o livro *Learning Latin and Greek From Antiquity to the Present*, organizado por Elizabeth Archibald, William Brockliss e Jonathan Gnoza pode fornecer subsídios importantes para as discussões desenvolvidas no país sobre esses assuntos. Publicado em 2015 pela Universidade de Cambridge, a obra traz 14 textos que tratam do ensino de latim e do grego em diferentes períodos e culturas. Entre a introdução e o epílogo, dispõem-se 12 textos organizados em perspectiva cronológica, mas que abordam culturas e lugares tão diversos quanto o Egito romano e a Inglaterra do século XX, passando pela Itália renascentista, o México recém-colonizado pelos espanhóis, a Rússia czarista, a França e os Estados Unidos modernos. Não é tanto um livro de discussão metodológica, mas de apresentação da história do ensino das línguas clássicas.

A natureza variada dos capítulos, contudo, pode ser mais ou menos unificada pela consideração de certos temas, observações e



pressupostos que se ligam ao debate brasileiro. Começando-se pela observação dos fatores exógenos que pressionam o ensino de línguas clássicas, destaque-se que boa parte dos textos registra que a política, não raro, teve muita importância no ensino dessas línguas. Já pelo texto “*Papyri and efforts by adults in Egyptian villages to write Greek*”, de Ann Ellis Hanson, vê-se que saber escrever o próprio nome em grego poderia dar acesso a posições na burocracia do Egito romano. Em “*The teaching of Latin to the native nobility in Mexico in the mid-1500s: contexts, methods, and results*”, Andrew Laird sustenta que os colégios franciscanos abertos no México do século XVI intentavam “*to create a gubernatorial class imbued with Christian humanist principles*” (p. 122) entre a nobreza nativa.

Victor Bers, em “*Ut consecutivum under the Czars and under the Bolsheviks*”, Kenneth J. Kitchell, em “*‘Solitary perfection?’ The past, present, and future of elitism in Latin education*”, Françoise Waquet, em “*Latin for girls: the French debate*” e Bob Lister, em “*Exclusively for everyone – to what extent has the Cambridge Latin Course widened access to Latin?*”, relacionam a manutenção de turmas de latim e grego nos níveis inferiores do ensino na Rússia, nos Estados Unidos, na França e na Inglaterra, ao fato de o conhecimento dessas línguas ser requisito para acessar certas carreiras universitárias. Turmas que foram drasticamente esvaziadas tão logo as línguas clássicas deixaram de ser condição para o acesso à universidade.

Nestes textos, aliás, merece destaque a relação frequentemente estabelecida entre as línguas clássicas e inclinações elitistas. Em boa medida, esta associação fundava-se no fato de que elas formavam uma barreira para a entrada nas carreiras universitárias mais prestigiosas. O texto de Fiona Cox, “*Latin for girls: the French debate*”, e o já citado de Kenneth J. Kitchell Jr. mostram que este elitismo foi frequentemente bem acolhido. Inclusive grupos historicamente impedidos de aprender esses idiomas foram tocados por esse sentimento ao estudá-los

Quanto aos fatores endógenos do ensino, é unânime a convicção de que o método de ensino de latim e grego difundido a partir do século XVIII tem se mostrado inadequado. Nos capítulos em que o ensino de latim é tema central, como o de Kenneth J. Kitchell, Jr. e de Bob Lister, acumulam-se testemunhos diretos e indiretos sobre as frustrações dos alunos expostos à metodologia baseada na memorização da gramática e na imposição da leitura de textos canônicos, sem atenção aos desejos dos alunos e à complexidade de algumas obras.

Victor Bers, Kenneth J. Kitchell Jr. e Bob Lister indicam que a Rússia e os Estados Unidos do oitocentos, assim como a Inglaterra do pós II Guerra Mundial, submetiam seus alunos de latim a um ensino desgastante, sob a alegação de que o aluno adquiria “*mental discipline and academic rigour*” (p. 185). Eleanor Dickey, no capítulo “*Teaching Latin to Greek speakers in antiquity*”, é mordaz ao afirmar não haver evidências de que, na Grécia submetida ao Império Romano, os estudantes de latim traduzissem frases individuais, escandissem ou lessem segundo a métrica, nem de que fizessem comentários gramaticais de sentença.

O livro traz ainda um relevante apanhado histórico das finalidades, dos métodos e dos materiais de ensino das línguas clássicas. Assim, enquanto o capítulo “*Servius’ Greek lessons*” de Felix Racine mostra que Sêrvio recorria ao grego apenas para abonar suas opiniões sobre os usos do latim, o “*Pelagian fountains: learning Greek in the early Middle Ages*”, de Michael

Herren, recupera os esforços dos poucos religiosos medievais que estudavam grego para ler o *Novo Testamento* no original.

Eleanor Dickey aponta que listas de vocabulário, textos transliterados do latim para o grego, leituras facilitadas e excertos bilíngues eram os materiais de estudos dos habitantes da parte grega do Império Romano dedicados a aprender latim. Glossários foram um instrumento para a aprendizagem do grego na Irlanda dos séculos VII e IX. Segundo Michael Herren, ali, circulavam traduções dos *Salmos* e do *Novo Testamento*, com o latim incrustado no texto grego.

Jay Fisher, no capítulo “*Out of the mouth of babes and Englishmen: the invention of the vernacular grammar in Anglo-Saxon England*”, trata das *Excerptiones de arte grammatica anglice*, de Aelfric, de fins do século X. Escrita em inglês antigo, esta gramática latina inovou ao incorporar a tradição gramatical latina num vernáculo. Seu estilo era mais simples e adequado ao público jovem. Por sua vez, Robert Black, em “*First steps in Latin: the teaching of reading and writing in Renaissance Italy*”, descreve o currículo na Itália renascentista, onde se aprendia a ler com textos em latim, especialmente os *Salmos*, reservando-se para as etapas finais da educação o conteúdo mais gramatical. Além desses, o texto de Bob Lister trata do *Cambridge Latin Course*, que atingiu nas décadas finais do século XX muitos estudantes, com um formato baseado em textos, imagens e áudios, servindo-se, desde os anos 2000, das mídias digitais.

O livro apresenta ideias que podem colaborar para o debate feito no Brasil sobre o ensino de línguas clássicas. Um deles talvez seja a inclusão do grego nas discussões. Por outro lado, embora estejam bem localizados os problemas do ensino de latim no país, talvez seja o momento de aprofundar temas mais sensíveis, como a investigação dos componentes ideológicos que têm impactado a difusão das línguas clássicas entre nós, a formação docente, a identificação dos interesses dos alunos, o desenvolvimento de material didático para quem não quer ser professor desses idiomas, entre outros. Nisso, parece que a leitura do *Learning Latin and Greek from Antiquity to the Present* pode ser bastante proveitosa.

DOSSIÊ
MARCELO MARQUES:
pensador, professor, amigo

A POIESIS DO CAMINHO FILOSÓFICO DE MARCELO MARQUES

THE ROUTE OF MARCELO MARQUES

Miriam C. D. Peixoto*

* Professora
Associada,
Departamento
de Filosofia,
Universidade Federal
de Minas Gerais.
mcdpeixotobh@
gmail.com



Nós escolhemos como caminho para apresentar este dossiê em homenagem ao nosso colega e amigo, o professor Marcelo Marques, o exame de passagens de dois de seus textos, representativos do início e do fim de sua atividade intelectual. Neles encontramos os temas que bem sintetizam as preocupações e reflexões que o acompanharam ao longo de todo seu percurso acadêmico, e constituem, aos nossos olhos, o ponto de inflexão a partir do qual ganhou forma o seu itinerário filosófico: por um lado, o livro em que apresenta a sua dissertação de mestrado, *O Caminho poético de Parmênides*,¹ por outro, o memorial que apresentou como requisito para o concurso de promoção à classe de professor titular da Universidade Federal de Minas Gerais. A dissertação de mestrado, elaborada sob a orientação da Professora Sônia Viegas,² já prefigura o universo dos temas que constituíram seu horizonte de investigação ao longo de toda a sua trajetória de pesquisador e docente, o que se pode constatar pela leitura do memorial em que apresenta e reflete sobre o seu próprio percurso intelectual.

Como é sabido de todos aqueles que tiveram a oportunidade de conviver com o Marcelo, seja como aluno, seja como orientando ou colega, filosofia e literatura sempre estiveram profundamente entrelaçadas nos diferentes âmbitos da sua atividade acadêmica, o que

¹ Marques, M. P. *O caminho poético de Parmênides*. Coleção “Filosofia”. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

² A sua banca de defesa de dissertação de mestrado, que teve lugar em 1989, teve como membros, além da sua orientadora, Silvio Barata, professor de História da Filosofia Grega da UFMG, e os professores Henrique Cláudio de Lima Vaz (o Padre Vaz) e José Cavalcanti de Souza, estudioso e tradutor dos Pré-Socráticos e de Platão. A orientação da dissertação de mestrado de Marcelo foi a última da professora Sônia Viegas, que veio a falecer algumas semanas depois de sua defesa, aos 45 anos de idade. Sua influência no pensamento de Marcelo e na sua concepção de Filosofia foi decisiva.



evidencia o quanto ele fora influenciado pela Professora Sônia Viegas, de quem foi aluno e, como ele mesmo gostava de dizer, discípulo, desde os tempos do ensino médio, quando nele começou a ganhar expressão o *pathos* filosófico. A este propósito, ele escreveu em seu memorial: “compreendi que era possível fazer Filosofia de maneira articulada à Literatura”.

Quanto às razões que determinaram o seu interesse pelo poema filosófico de Parmênides como objeto para a realização de sua dissertação de mestrado, elas foram assim apresentadas por ele:

Após assistir às aulas do Prof. Hugo Amaral sobre Wittgenstein (tendo em vista, principalmente, as *Investigações Filosóficas*, 1953), elaborei minha primeira tentativa de projeto de Mestrado: *O mito como ato de fala em Hesíodo*, para mostrar toda a vitalidade e relevância da questão, sempre atual, da consciência mítica enquanto ‘modo de agir pela palavra’. Mas eu também tinha sido aluno do Prof. Silvio Barata Vianna e lido sua dissertação de Mestrado, *O idealismo de Parmênides de Eleia* (1973), que me instigava em outra direção. Finalmente, a mediação entre minhas três frentes de interesse teórico (Literatura, Teorias da linguagem e Filosofia Antiga) foi feita, novamente, por Sônia Viegas, sob cuja orientação elaborei o projeto de Mestrado que acabei desenvolvendo e defendendo.

Seu caminho de pesquisa e de estudo se orientou em duas direções principais: aquela da reflexão sobre o tema da relação entre mito, literatura e filosofia (do qual resulta, entre outros, o texto *Mito e filosofia*, publicado em 1994) e aquele do problema da alteridade, da diferença, que desembocou nos últimos anos no estudo da relação entre ser e parecer. E no entrelaçar dos caminhos orientados por estes interesses, vemos aflorar outros tantos temas de predileção como, por exemplo, o da natureza do prazer e o da relação entre retórica e dialética. Em uma passagem de seu memorial, ele assim se exprimiu sobre as questões que concorreram à configuração de seu horizonte inicial de pesquisa:

A meu ver, há uma relação dinâmica e complexa entre a *práxis* (compreendida como vivência mítica) e o *lógos* (entendido como discursividade emergente, filosófica e outras), que tem como eixo decisivo a *poiesis* (fabricação poética). Por um lado, o interesse da pesquisa consistia em reconhecer esse dinamismo tridimensional em Parmênides e construí-lo a partir dos termos e das formulações mesmas do poema; um texto compacto, difícil, arquetípico da História da Filosofia ocidental, que comecei a frequentar humildemente, tendo em vista o fato de que me contrapunha frontalmente à perspectiva adotada pelo Prof. Barata; por outro lado, minha proposta era demasiadamente ousada, na medida em que trabalhava inspirado nas reflexões de Sônia Viegas, sobre a tensão entre a palavra poética e a palavra filosófica na filosofia contemporânea; nas suas publicações e aulas, ela ia de Hegel a Mallarmé, passando por Nietzsche e Merleau-Ponty, mergulhando, particularmente, na obra maior da literatura brasileira, *O Grande Sertão: veredas* de Guimarães Rosa.

Destes anos de formação se depreende a gestação estratégica que viria a caracterizar o seu empreendimento hermenêutico na abordagem do pensamento da filosofia antiga como um todo. Marcelo dizia ter aprendido com Sônia Viegas o ofício do que chamava de “narrador-pesquisador” ou “*mito-lógico*”, que a seu ver se encontra “na encruzilhada fundadora da filosofia ocidental”, o qual consistiria, fundamentalmente em ser

... o fabricante (*poietés*) e teorizador de seu próprio percurso (*meta-bodós*), seja ele guerreiro aristocrata aqueu, desbravador eleata dos caminhos (do ‘ser’ e do ‘não ser’) ou jagunço peleando nas veredas do sertão mineiro. O relato dramático desse narrador parte da vivência bruta e imediata, trabalha reflexivamente o corpo mesmo da palavra, plasma seu poder de transposição (*metaphoreîn*), e tende progressivamente à tomada de consciência de diferentes possibilidades de significação do ‘que é’ e do ‘que não é’.

Ao abraçar como objeto de pesquisa de seu mestrado um pensador como Parmênides, Marcelo estava reconhecendo o protagonismo do filósofo, espécie de divisor de águas da Filosofia Antiga (mas talvez muito mais que meramente da filosofia antiga), ponto de bifurcação das principais vias nas quais se desenvolveu a filosofia na Antiguidade. Dando curso à avaliação de intérpretes como Clemence Ramnoux, por cuja obra ele nutria grande simpatia, Marcelo reconheceu a importância de pensadores como Heráclito e Parmênides na gênese das diferentes tradições da filosofia grega. Sobre esses dois pensadores ele escreveu em seu memorial:

... a filosofia pré-socrática se divide em dois períodos, ‘antes de Heráclito’ e ‘depois de Parmênides’. Gosto dessa abordagem porque ela nos propõe o desafio de articular os dois filósofos pré-socráticos maiores, reconhecendo o quanto eles têm em comum, contra a leitura superficial, que os opõe esquematicamente. A meu ver, ambos falam e pensam a partir de um mesmo fundo de cultura, formulando caminhos e estilos filosóficos diferentes, é verdade, mas lidando cada um a seu modo, com os mesmos problemas fundamentais, dentre os quais o da relação entre movimento e repouso, a finitude do humano e o absoluto da racionalidade, compreendida enquanto algo de divino. Não se deve atribuir nem a um nem a outro as radicalizações que, hoje sabemos, são próprias de seus discípulos, seguidores ou críticos.

A consciência acerca do risco das radicalizações e generalizações na interpretação dos Antigos, e a necessidade de colocá-las sob suspeita, sempre esteve presente em sua atividade de intérprete. Tal disposição se encontra na base mesma de seu próprio empreendimento filosófico, como podemos ver nesta série de perguntas que o guiaram em sua investigação:

Num sentido profundo, minha pesquisa é a retomada incessante do poema de Parmênides e a tentativa de compreender o percurso cultural e intelectual entre Zenão de Eleia e Platão: em que medida Zenão trai Parmênides “por excesso de fidelidade”? O que faz com que os atomistas retomem o ‘ser’ e o ‘não ser’ como átomo e vazio? Será que Zenão, com suas polêmicas, já inaugura o percurso dos sofistas? Em que medida Górgias de Leontino com seu *Tratado do ‘não ser’* é um momento necessário na compreensão do percurso que vai do ‘poema’ ao ‘diálogo’ filosófico? O quanto Protágoras de Abdera é um interlocutor decisivo na formulação da filosofia platônica?

O espírito elêntico caracterizava a sua relação com os grandes temas da filosofia antiga e determinava a necessária *mise-en-cause* das interpretações correntes. Foi assim que de modo destemido encarou o estudo do poema de Parmênides, o que, segundo ele, representava um grande desafio, pois implicava se confrontar com a exaustiva produção bibliográfica já existente em torno do pensamento Eleata, o que já totalizava, no período que vai de 1573 a 1983, 591 títulos entre livros e artigos. No entanto, em lugar de desistir do exame dos versos por ele considerados “tão polêmicos e já tão suficientemente comentados”, ele se deixou envolver, como ele próprio diz, “pelo fascínio que este venerável poeta-pensador ainda é capaz de exercer”. E justifica, assim, sua determinação e perseverança:

Persistimos porque, se por um lado, Parmênides nos ensina que é próprio aos caminhos humanos errar, é ele também quem mostra que vale a pena caminhar, pois há um caminho que efetivamente leva ao seu destino. E ainda, persistimos porque só assim estaremos dando mostra da vitalidade de seus versos que, longe de nos desviarem da busca que é a filosofia, nos incitam ainda mais a buscar. Finalmente persistimos porque acreditamos que os estudos clássicos interessam hoje a todos aqueles que, tendo sido incorporados à matriz civilizacional do ocidente europeu, reconhecem na emergência do saber entre os primeiros filósofos gregos o despontar de suas próprias consciências. (*O caminho poético de Parmênides*, p. 14).

Nesta justificativa, em certa medida autobiográfica na justificação de seu corajoso empreendimento, vemos esboçarem-se aquelas motivações que subsistiram em todo seu percurso acadêmico. Conjugavam-se nele o fascínio pela poesia filosófica, ou pela filosofia poética de Parmênides (e depois pela *poiesis* platônica), o prazer de ser um aprendiz do caminhar, a consciente humanidade da errância e do valor da polêmica, controvérsia e da refutação como ingredientes desta caminhada. E ele não se deixava intimidar pelo desafio representado pela posição de quem está *entre*, do pouco confortável lugar do filósofo como um ser entre a ignorância e a sabedoria, como descrevera Platão no *Simpósio*. Como o *eros philosophos* do diálogo platônico, Marcelo se entregou amorosamente e persistentemente a esta incessante busca, impregnado da convicção de que nada era mais natural a quem frequenta os antigos que este sentimento de estar sempre a caminho.

A “tarefa” que tomou na leitura do poema de Parmênides tinha por objetivo superar as visões demasiado cristalizadas da história da filosofia, e ainda reinantes em certas paragens do meio acadêmico, encarando o desafio que consiste, como escreve, “em penetrar criticamente a densa camada de cultura que se interpõe entre nós e os versos de Parmênides”. Como o jovem companheiro das aurigas imortais descrito em seu prólogo pelo poeta-filósofo, Marcelo se deixou arrebatado pelas aladas palavras do poema e emprestou seu pensamento e sua voz para nos arrastar da morada da noite à morada do dia, trazendo novas luzes à interpretação do pensamento do Eleata. Marcelo tinha a convicção de que “a história da cultura é uma espiral em movimento constante” na qual o mundo antigo vai se “revelando, inevitavelmente, como permanente recriação, reconstrução.” (*Memorial*). Este, podemos dizer, é também o movimento que caracterizou o seu movimento de investigação ao se debruçar sobre o legado da Antiguidade grega e, particularmente, das filosofias pré-platônica e platônica.

As questões que orientavam sua pesquisa se interessavam sobretudo pelo sentido mesmo da pergunta pelo ser, subjacente à qual se encontra aquela ainda mais eloquente pela relação entre ser e linguagem: “em que medida... se exigem ou se excluem?”, se perguntava Marcelo.

Sua frequência da poesia filosófica parmenidiana estava de certo modo preparando o caminho que viria a se descortinar mais tarde como aquele de sua tese de doutorado: a discussão do diálogo em que, já na primeira cena, Platão nos apresenta o estrangeiro de Eleia entregue ao *elenchos* das teses do “pai”. Ao considerar a apropriação platônica do pensamento eleata, Marcelo torna explícita a sua intenção no estudo do *Sofista* de Platão: “queremos resgatar a reverência com que o velho eleata é abordado, no momento mesmo em que é *aparentemente* refutado” (*O caminho poético de Parmênides*, p. 14. Grifo nosso).

O seu estudo de Parmênides constituiu, assim, o marco fundador das suas pesquisas futuras, seja da sua tese de doutorado, seja da pesquisa que se desenrolou a partir dela, a saber, o tema do ser e do parecer.

Minha preocupação com o tema do aparecer e da aparência remonta ao meu trabalho de Mestrado, no qual, ao estudar o poema de Parmênides de Eleia, me deparei com a intrigante formulação do programa de pesquisa que a deusa propõe ao jovem em busca de saber. Em poucos versos, o pai filosófico de Platão formula, pela primeira vez, um dos problemas centrais da filosofia ocidental desde então, ao associar à busca da ‘verdade’ o estudo daquilo que ‘parece ser’. Tanto o ‘ser verdadeiro’ como o ‘parecer ser’ afirmam-se, então, como objetos dignos de estudo.³

³ Marcelo tem aqui presente os versos seguintes do poema: “é preciso que de tudo te instruas, do âmago inabalável da verdade bem redonda, e de **opiniões** de mortais, em que não há fé verdadeira. No entanto também isto aprenderás, como as **aparências** deviam validamente ser, tudo por tudo atravessando”. (Simplicio, *De caelo* 557.25-558. 2 ed. Heiberg. Parmênides DK28B I 28-32. Trad. Cavalcante de Souza).

Para Marcelo, o final do fragmento 1 de Parmênides, “no entanto também isto aprenderás, como as aparências deviam validamente ser, tudo por tudo atravessando”, constitui o que seria no seu entender “o primeiro programa de pesquisa da filosofia ocidental”:

Esta passagem integra o que poderíamos chamar de o primeiro programa de pesquisa da filosofia ocidental: é preciso se instruir sobre a verdade e sobre as opiniões (*dóxai*), e aprender (aprenderás – *mathésai*) sobre as aparências; objeto de grande polêmica interpretativa, o texto não só considera “as coisas que aparecem” (*tà dokoúnta*) como fazendo parte do que é, mas também, ao reconhecer sua presença universal (*panôtos pánta*), confere-lhes dignidade de objeto de pesquisa.

A subsistência de seu interesse pelo problema enunciado por Parmênides o acompanharia, ainda que de modo menos direto, ao longo da preparação de sua tese de doutorado, contemplando outros aspectos e nuances, mas voltaria ao primeiro plano nos últimos anos de sua atividade investigativa. A seu ver, a polarização ‘ser’ e ‘não ser’ não recobre aquela entre ‘ser’ e ‘aparecer’, e não haveria em Parmênides, como pretende boa parte da crítica contemporânea, uma nítida consciência da oposição “sensível – inteligível”. A este respeito ele escreve em seu *Memorial*:

... tanto o que é referido como aparecer, como o que é dito ‘ser’ constituem uma experiência integrada de sensação e intelecção. O que é criticável no ‘aparecer’ é a imediatidade da experiência que ele implica, e não propriamente uma insuficiência ontológica. O que é objeto de censura, por parte da deusa, é a valoração do imediato às custas da mediação pela reflexão, principalmente na medida em que, enquanto valor, as ‘coisas que aparecem’ e a ‘opinião’ tornam-se aquilo que dirige os mortais em suas ações, “pois o imediato (*amekhanie* – impotência, falta de recurso) em seus peitos dirige pensamento errante”. “O que é”, para Parmênides, encampa tanto o físico quanto o lógico (para falar em termos correntes para nós), portanto, não encontramos uma cisão metafísica entre substâncias opostas, mas, antes, uma reflexão poética que figura a experiência do conhecimento enquanto encruzilhada de caminhos, experiência que está plenamente inserida na cidade enquanto *práxis* política.

Não é estranho, portanto, que após seus anos de estudo e de pesquisa em torno do pensamento do pensador Eleata, Marcelo viesse a dirigir seu interesse à filosofia de Platão, no qual reconhece um desenvolvimento natural das preocupações e do problema trazido à luz pela reflexão de Parmênides. A seu ver,

Platão retoma Parmênides em perspectiva crítica e dialética o que nele é experiência compacta. Ele distende as tensões do poema na direção do diálogo, ou seja, da sua própria dialética. O objeto da *dóxa* (*República V*), aquilo que aparece, não é menos real, no sentido de existência, como mostra claramente Vlastos. Não se trata de graus de existência, mas de graus de determinação ontológica, de níveis de inteligibilidade e de cognoscibilidade.

‘Aquilo que aparece’, pela sua imediatidade, não contém sua própria crítica, não é capaz de dar razão de si mesmo, não nos fornece, por si só, o critério de sua veracidade. ‘Aquilo que aparece’ tem que ser submetido à mediação progressiva do perguntar / responder para que se possa estabelecer, com relação a ele, ‘o que é’ e ‘o que não é’. A aparência não constitui um “mundo”; ela é avaliada enquanto um momento da experiência do conhecimento; sendo objeto de diferentes valorações, ela pode ser tomada como valendo mais do que vale, como sendo o que ela não é. Donde a necessidade de uma apropriação sempre crítica da imediatidade do aparecer.

Para encerrar esta breve apresentação em que pretendemos dar voz ao próprio Marcelo na tentativa de compreender este momento inaugural de sua atividade nas sendas da Filosofia, gostaríamos de evocar três aspectos por ele mesmo apontados como as conclusões desta sua “viagem” conduzida pelo auriga Parmênides. Uma primeira conclusão se compraz no reconhecimento da palavra como “instância reveladora” tanto da identidade quanto da diferença, e de que a relação entre as coisas que são e o ser se manifesta tanto na ausência quanto na presença, não sendo esta relação determinada nem pela fixidez nem pela relatividade absoluta:

Essa relação não é nem de fixidez nem de absoluta relatividade, os seres se fundam no ser ao modo da ausência-presença. O ser não se confunde com os seres, o que não impede de se relacionar com eles, fundando-os firmemente. À medida que diz os seres, na sua pluralidade e variedade, a *dóxa* é um modo da presença, é no nomear que as coisas aparecem tal como são.⁴

Uma segunda conclusão consiste em ver no “esquema mítico-poético dos caminhos” não um dualismo, mas justamente o “que impede sua dicotomização”, a mera contraposição de “registros ou linguagens diferentes”:

A ambiguidade essencial do ser se desdobra poeticamente como cruzamento entre caminhos, esquema mítico cuja irredutibilidade preserva a força presentificadora da palavra. É justamente isso que dá ao poema de Parmênides seu caráter singular, único. O discursivo apenas

⁴ Marques, M. P. *O caminho poético de Parmênides*. Coleção “Filosofia”. São Paulo: Edições Loyola, 1990. p. 110.

desponta, descolando-se do mítico, mas não prescindindo dele. O mítico excede, transborda do discursivo: o poeta-filósofo busca o fundamento do seu discurso em divindades que, de dentro desse discurso mesmo, o ligam, o amarram, determinam seu fundamento último, o ser.

E, enfim, a convicção de que a filosofia é caminho, “caminho poético”, que mesmo quando já trilhado permanece sempre por ser ainda e ainda percorrido, devendo sempre “ser refeito”, na experiência que resulta do entrelaçamento de um dizer que presentifica e que argumenta, pois como pensava Marcelo, “a filosofia, tal como aprendemos com Parmênides, é tanto um como o outro inseparavelmente”.⁵ Os versos de José Lorite Mena citados por Marcelo ao final do seu caminho poético pelo pensamento de Parmênides sintetizam o espírito que o animava

*L'homme qui sait est
celui qui par son désir
dresse son éthos dans
l'attente de l'inconnu:
il a fait le choix de
l'inhabituel.*⁶

Neste dossiê publicamos alguns dos textos que foram apresentados por ocasião do VI Simpósio Internacional de Estudos Antigos, evento promovido pelo grupo Filosofia Antiga da UFMG, que no ano de 2017, um ano após a morte de Marcelo, foi consagrado a celebrar a sua memória, reunindo em torno do tema da *philia* na Antiguidade, amigos e colegas pelos quais ele nutria admiração e com os quais colaborou de diferentes maneiras ao longo de sua atividade acadêmica.

⁵ Marques, M. P. *O caminho poético de Parmênides*. Coleção “Filosofia”. São Paulo: Edições Loyola, 1990. p. 111.

⁶ Mena, José Lorite. Parménide: la Parole entre la Vérité et le Soupçon. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 83, n. 3, p. 289-307, 1978.

AMIZADE, HEROÍSMO, SABEDORIA

FRIENDSHIP, HEROISM, AND WISDOM

Jacyntho Lins Brandão*

* Professor Titular de Língua e Literatura Grega, Universidade Federal de Minas Gerais. Bolsista de Produtividade em Pesquisa, CNPq. jlinsbrandao@ufmg.br



Devo começar com uma declaração bastante simples: este texto tira sua razão de ser e se faz como homenagem a um amigo, Marcelo Pimenta Marques, a quem eu gostaria de poder dedicar palavras à altura dos sentimentos que, de um modo ou de outro, compartilho com todos que puderam gozar de sua amizade. Sei, todavia, que o que possa dizer será sempre de menos, pelo que a amizade tem de indizível, pois ser amigo é uma experiência vivida, ou seja, instaura-se, alimenta e diz respeito a uma prática. Tratar aqui, na forma de ensaio, de alguns exemplos de amizade que nos foram transmitidos pela literatura antiga – a literatura e a filosofia antigas sendo um dos sustentáculos da vida que aqui se celebra – é um modo de dizer que, apesar do corte provocado por uma perda prematura, amizade é algo que se comprova, como no presente caso, com a resistência ao infortúnio, mesmo aquele do arrebatamento mais duro, que é o da morte.

Nosso primeiro ponto de reflexão vem de uma das peças mais estranhas do *corpus* de tragédias gregas que recebemos, *Orestes*, em que Eurípidés apresenta o *day after* do assassinato de Clitemnestra, quando o protagonista e sua irmã Electra, acuados pela população de Argos, aguardam o destino que a cidade lhes dará. Suas esperanças se põem na chegada de Menelau, que vem de Troia e pode servir-lhes de apoio, em recordação de como Agamêmnon havia assumido a guerra para reaver Helena, numa prova de amizade pelo cunhado ofendido difícil de se ver. Outro apoio, também previsível em vista dos laços de sangue, poderia vir-lhes do avô, Tíndaro, que todavia chega à cidade em razão da notícia de que sua filha, Clitemnestra, havia sido assassinada pelo próprio filho, seu desejo sendo de que o jovem seja castigado por tal crime, pois deveria ter entregado a questão do assassinato do pai pela mãe às vias legais, sem assumir ele próprio a vingança. Assim, com um avô que o condena e um tio que não toma seu partido contra a cidade, Orestes e a irmã estão de início sós. É então que surge o auxílio, com a chegada do amigo Píladés, o qual incondicionalmente se põe a favor do amigo Orestes, impedindo que a condenação à morte dos



dois irmãos se efetive, até que, com o estratagema do ataque a Helena e Hermíone, Apolo interfira na ação – na qualidade de autêntico deus *ex machina* –, levando tudo a um bom desfecho, com vários casamentos, incluindo o de Pílates com Electra.

Diferentemente do que faz o avô do protagonista – que, podemos dizer, avalia corretamente a situação do neto que havia dado cabo à vida da própria mãe –, o que Eurípides parece querer explorar é como não compete a um amigo julgar a correção do que faz o amigo, mas antes ter essa atitude desprendida de estar com ele para o que der e vier. Pílates, de fato, poderia ser tomado como a personificação por excelência do amigo, pelo menos no contexto do heroísmo grego, que é o que aqui nos interessa, como avalia bem David Konstan,¹ observando que

um sinal de amizade é uma disposição de prestar ajuda ao outro. Deixar de oferecer ajuda em uma crise é entendido como uma falta da boa vontade que caracteriza a verdadeira amizade. Dessa maneira, pode-se dizer que a amizade depende não apenas de sentimentos e intenções, mas de atos; o que conta é o que fazemos por um amigo, pois isso é o indício mais claro de devoção. (Konstan, 2005, p. 81)

Considero o caso de Pílates exemplar por duas razões principais, relativas ao modo como é ele tratado na documentação escrita e iconográfica: a) na iconografia, tendo como referência as cenas de reconhecimento entre Electra e Orestes, este aparece sistematicamente na companhia do amigo, sendo o fato de estarem juntos, em trajes de viajantes, que permite sua identificação; b) nas tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípides sobre a vingança de Orestes e Electra contra a mãe e Egisto (isto é em *Coéforas* e nas duas *Electras*), Pílates é posto em cena como uma personagem muda – a não ser por uma única fala de três versos, nas *Coéforas*, quando, interrogado por Orestes (“Pílates, que fazer? Temo matar a mãe.”), ele o incita: “Onde no porvir os vaticínios de Lóxias/ dados em Delfos e os fiéis juramentos?/ Tem por hostis a todos, mas não aos Deuses.” (v. 900-902, na tradução de Jaa Torrano).² Esse mutismo total ou quase total tem como efeito reforçar a adesão incondicional de Pílates à vontade de Orestes e destaca o quanto fazê-lo falar, como faz Eurípides, é algo de fato extraordinário, sua intenção parecendo ser contrapor a diligência de Pílates à dureza e falta de amizade que, na cena anterior, exibiram Menelau e Tíndaro, de tal modo que Orestes pode exclamar, ao ver o amigo:

Ora que miro-vejo o mais amado dos vivos (*phíllaton brotôn*),
Pílates, que dos fócios avança na corrida,
visão solaz! Homem leal entre maus (*pistôs en kakoís anêr*)
melhor de ver que vento em popa pros marujos.

¹ KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. Trad. Marcia Epstein Fiker. São Paulo: Odysseus, 2005.

² ÉSKUULO. *Coéforas*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2004.

(v. 725-728, direção de tradução de Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa)³

Píladés desde logo declara a reciprocidade do que sente Orestes, chamando-o de “o mais amigo dentre os de minha idade (*philtátth’ helíkon emoi*), dentre os amigos (*phíloi*) e dentre os parentes (*syngéneia*)” – o que se explica com um enfático “pois és tudo isso para mim” (732-733). A troca de declarações de fidelidade se fecha com a exclamação de Orestes:

pois homem que converge nos modos (*trópois*), mesmo sendo forasteiro (*thyraíos*), mais que dez mil parentes é um *phílos* melhor para o homem . (v. 804-806)⁴

Ora, no contexto da ação que se representa (para falar só do passado mais recente), nem por serem parentes Clitemnestra e também Agamêmnon (sacrificando Ifigênia) deixaram de se mostrar inimigos de seu próprio sangue, assim como, no presente da cena, Tíndaro e Menelau fazem o mesmo. Assim, fica claro que, pelo menos na família dos Atridas, o sangue provoca antes inimizades que amizades, salvando só Electra e Orestes. Tudo parece ser trabalhado para que a dedicação de Píladés se mostre com mais destaque.

O principal ganho do trabalho de David Konstan sobre a amizade no mundo antigo foi ter ele demonstrado que o substantivo abstrato *phília* e o verbo correspondente, *phileîn*, podem abarcar um leque muito amplo de acepções, compreendendo a afeição entre parentes, pais e filhos ou irmãos, mesmo entre marido e mulher ou entre pessoas pertencentes a formas variadas de associação, mas o substantivo *phílos* tem um uso restrito, abrangendo somente o que, em português, entendemos restritivamente por ‘amigo’ (e registre-se que o adjetivo *phílos* tem, como o substantivo e o verbo, um uso também não restritivo, podendo ser traduzido como ‘caro’, ‘querido’). O que a peça de Eurípides ilustra bem são essas nuances: Tíndaro e Menelau nutrem sentimentos de *phília* por Orestes – e, sobretudo no caso do avô, fica claro que o que ele repreende no neto é movido não por ódio, mas por amor (*phília*). Mas só Píladés manifesta ser *phílos* do herói, na medida em que lhe tem afeição, demonstra essa afeição em atos e recebe afeição em retorno. Noutros termos, a relação entre *phíloi* não basta estar assentada em *phília*, mas esta deve ser manifesta e recíproca.

O amplo leque abrangido pelos termos *phília* e *phileîn*, detalhadamente tratado e classificado por Aristóteles principalmente na *Ética a Nicômaco* e na *Ética a Eudemo*, escapa de meu objetivo aqui, já que o que interessa é a associação entre amizade e heroísmo, daí o par Orestes-Píladés ser exemplar, talvez porque único na cena trágica do quinto século ateniense (os heróis da tragédia, como Édipo, Etéocles, Hipólito, não têm *phíloi*), mas também porque a amizade entre os dois tem como desfecho a salvação de ambos.

Outro caso é quando a relação de um herói com seu *phílos* redundava na aquisição de conhecimento – mais propriamente de um conhecimento emocional –, dando-se isso, contudo, pela perda do amigo. Nosso modelo passa a ser, agora, o par Aquiles-Pátroclo, reconhecido como paradigmático na própria Antiguidade. É o que declaram Teócrito (29,

³ EURÍPIDES. *Orestes*. Trupersa; direção de tradução de Tereza Virgínia Barbosa. Cotia: Ateliê Editorial, 2017.

⁴ Todas as traduções em que não se encontre outra indicação são de minha responsabilidade.

34), Plutarco (*Sobre ter muitos amigos* 93E), Higino (257, 1), Temístio (*Or.* 22, 266b, 271a) e Libânio (*Or.* 1, 56). Para Bión de Esmirna, Aquiles e Pátroclo são modelos de amizade, assim como Teseu e Pirítoos, e Orestes e Píladés, os três casos sendo referidos por Díon Crisóstomo como “os únicos exemplos de amizade verdadeira em toda a história” (*Or.* 57.28, apud Konstan, p. 35). Luciano, por sua vez, refere-se aos “poetas gregos que recitaram, nos mais belos versos épicos e líricos, a amizade (*phília*) de Aquiles e Pátroclo e a camaradagem (*betaireía*) de Teseu e Pirítoos – e todo o resto” (*Toxáris* 10).

O que caracteriza a amizade entre Aquiles e Pátroclo parece bem resumido pela alma deste, que assim se dirige ao amigo durante o sono:

“Tu dormes, ó Aquiles, e já te esqueceste de mim.
 Enquanto era vivo não me descuraste; só agora que estou morto.
 Sepulta-me depressa, para que eu transponha os portões do Hades.
 À distância me mantêm afastado as almas, fantasmas dos mortos;
 não me deixam que a elas eu me junte na outra margem do rio:
 em vão estou a vagar pela mansão de amplos portões do Hades.
 Dá-me a tua mão, com lágrimas te suplico, pois nunca mais
 voltarei do Hades, após me terdes dado o fogo que me é devido.
 Vivos nunca mais nos sentaremos longe dos queridos companheiros (*phílon
 betáiron*)
 a tomar decisões sozinhos, pois o destino odioso me devorou,
 ainda que fosse o destino que me cabia desde que nasci.
 Também para ti próprio, ó Aquiles semelhante aos deuses,
 está destinado que morras sob as muralhas dos ricos Troianos.
 E outra coisa te direi e pedirei, na esperança de que me obedeças:
 não ponhas os meus ossos longe dos teus, ó Aquiles,
 mas juntos, já que fomos criados em vosso palácio,
 quando Menécio me trouxe, criança ainda, de Opunte
 para a vossa terra, por causa de um homicídio funesto,
 naquele dia em que matei o filho de Anfídamante,
 na minha estultícia, sem querer, irado no jogo de dados.
 Foi então que me acolheu em sua casa o cavaleiro Peleu
 e me criou com todo o carinho e me nomeou teu escudeiro (*theráponta*).
 Que os ossos de nós dois uma só urna acolha,
 dourada e de asa dupla, que te deu tua excelsa mãe”.
 (*Iliada* 23, 69-92, tradução de Frederico Lourenço)⁵

⁵ HOMERO. *Iliada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

Típico da noção geral do vínculo entre *phíloi* é a declaração de que ambos se sentavam “longe dos queridos companheiros/ a tomar decisões sozinhos”, o que sugere uma relação de camaradagem, confiança, igualdade e reciprocidade, embora não seja isso o que se encontra no poema, em que Pátroclo apenas secunda as decisões de Aquiles. Outros indícios de que não se trata de um vínculo isomórfico se encontram no fato de que Pátroclo é cria da casa de Peleu, recebido sim “com todo o carinho”, mas nomeado simples *therápon*, ou seja, um assistente, auxiliar ou escudeiro de Aquiles. A posição secundária de Pátroclo se deixa ver em diferentes momentos, como quando Aquiles “alegrava o coração” com “a lira sonora” e “cantava a fama dos heróis”, enquanto

Pátroclo, sozinho, diante dele se sentava, em silêncio,
esperando (*dégmenos*) que o Eácida acabasse de cantar (*Iliada*, 9, 186-191),

em que o termo *dégmenos* (de *dékhomai*, receber com resignação, suportar) sugere que se trata de um recebedor do canto a contragosto, que apenas suporta o canto do Eácida até que termine, porque não tem como fazê-lo cessar. A mesma forma dissimétrica parece marcar o comentário de Aquiles, quando, no início do canto 16, no momento em que, não suportando mais o modo inflexível como o herói se mantém em sua ira, mesmo que se veja quanto o exército grego vem sendo destruído, o poeta declara:

Pátroclo chegou junto de Aquiles, pastor do povo,
vertendo lágrimas candentes, como a fonte de água negra
que do rochedo desdenhado por cabras derrama sombrio caudal (16, 2-4),

o que provoca a reação de Aquiles, que, condoído, diz ao amigo estas palavras aladas:

Por que razão choras, ó Pátroclo, como uma garotinha,
uma menina, que corre para a mãe a pedir colo
e, puxando-lhe pelo vestido, impede-a de andar,
fitando-a chorosa até que a mãe a pegue no colo?
Igual a ela, ó Pátroclo, choras tu lágrimas fartas.
(*Iliada*, 16, 7-11, tradução de Frederico Lourenço)

Ora, considerando a dissimetria existente entre os dois companheiros queridos (*phíloi betaíroi*), poderíamos entender que o pedido da alma de Pátroclo de que seus ossos sejam postos juntos constitui a situação derradeira e permanente em que a simetria e a reciprocidade que caracterizam uma amizade poderia enfim ser realizada. Numa certa perspectiva, contudo, a possibilidade de superar a dissimetria se apresenta apenas quando a perda do amigo se concretiza – no caso de Aquiles, quando sua ira se mostra excessiva, por ter implicado na morte de Pátroclo.

Esse traço dissimétrico, incluindo o fato de que a morte sobrevém ao amigo que não é o principal da dupla, não é exclusivo dos exemplos de amizades heroicas gregas, mas tem registros em tradições de outros povos que compartilham a zona de convergência cultural

do Mediterrâneo oriental, nosso modelo por excelência passando a ser o par Gilgámesh-Enkídu. Trata-se, provavelmente, do exemplo que remonta a eras mais antigas, pois nos poemas sumérios, que datam de fins do terceiro milênio a. C., Enkídu já comparece como um auxiliar de Bilgames na expedição contra Huwawa ou na narrativa sobre o mundo dos mortos. Nesses textos em sumério, todavia, é ele chamado de “servo” de Gilgámesh, não de “amigo” (*ibru*), como acontece nos poemas em acádio, escritos entre 1700 e 1300 a. C. Nestes últimos, que oferecem uma narrativa concatenada sobre a experiência que transforma Gilgámesh, é a perda do amigo que faz com que ele se torne sábio, pelo conhecimento ou reconhecimento da condição humana em sua mortalidade.

Provavelmente seria exagero dizer que a *Ilíada* é um poema sobre a amizade, mesmo que a morte de Pátroclo tenha uma importância fundamental para conduzir a narrativa a seu clímax. No caso da versão clássica da chamada, modernamente, epopeia de Gilgámesh, composta por volta do século 13 a. C. pelo escriba Sîn-leqi-unninni, cujo título original é *Ele que o abismo viu*, ao contrário, considero inteiramente procedente ver na amizade aquilo que se tematiza. O que move o trecho, com efeito, são os excessos de Gilgámesh como rei de Úruk, referidos nestes termos logo na primeira tabuinha:

Pelo redil de Úruk ele perambula,
Mandando como um touro selvagem altaneiro.
Não tem rival se levanta seu taco,
Pela bola os companheiros levantam.

Assedia os jovens de Úruk sem razão,
Não deixa Gilgámesh filho livre a seu pai.
Dia e noite age com arrogância
Gilgámesh rei ---- uma multidão guia.

Ele, o pastor de Úruk, o redil,
Não deixa Gilgámesh filha livre a sua mãe. (...)
Poderoso, magnífico, sapiente,
Não deixa Gilgámesh moça livre a seu noivo. (1, 63-75)⁶

É para pôr medida nessa falta de limites que os deuses criam Enkídu, o qual, desde quando conduzido à cidade, enfrenta o rei, provavelmente quando ele se dirige à câmara nupcial para gozar de seu direito da primeira noite com uma noiva:

A Gilgámesh a entrada não permitiu –
E pegaram-se à porta da câmara nupcial,

⁶ SÎN-LÉQI-UNNÎNI. *Ele que o abismo viu*. Tradução do acádio, introdução e comentários Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

Na rua brigaram, na praça daquela terra,
O batente abalaram, o muro balançaram. (2, 110-114)

Não se trata de um combate de morte, mas do tipo de disputa destinado a marcar uma passagem, como quando Jacó luta com Elohim até surgir a aurora, é abençoado e tem seu nome trocado para Israel (*Gênesis* 32, 25-30). No caso de *Ele que o abismo viu*, a consagração da amizade entre os heróis implica dotar de medida tanto um quanto o outro, pois Enkídu, antes de ser conduzido a Úruk pela meretriz que o inicia sexualmente, vestindo-o, ensinando-o a comer pão e a beber cerveja, também se pode dizer que vivia uma vida desregrada – pelo menos do ponto de vista humano – na companhia dos animais da estepe.

Quero me concentrar não nos feitos heroicos realizados por ambos – o extermínio do guardião da Floresta de Cedros, Humbaba, e do Touro do Céu –, mas na questão da perda do amigo, que ocupa o poema a partir da tabuinha 7 (trata-se, com efeito, da exata metade da trama – que se estende até a tabuinha 11 – se considerarmos o caráter introdutório que tem a tabuinha 1). Ainda que o início do texto se tenha perdido, pode-se com quase certeza supor, com base na tradução da saga de Gilgámesh para o hitita, que aí se encontrava a assembleia dos deuses que decide enviar doença e morte a Enkídu, como consequência da morte de Humbaba e do Touro. É tanto no que antecede a morte pressentida, quanto no que a sucede que o valor da amizade ganha a mais alta expressão, ou seja, sugere-se que apenas se aquilata o valor de um amigo diante da iminência ou da constatação de sua perda definitiva, já que a amizade se nutre de presença. O lamento de Gilgámesh junto de Enkídu, que agoniza, que abre a tabuinha 8, pode-se dizer que constitui um autêntico hino à amizade, que me permito citar extensamente (o tracejado indica partes em que o texto cuneiforme se encontra quebrado):

Nem bem manhã, já alvorece,
Gilgámesh chora seu amigo:

Enkídu, tu cuja mãe foi uma gazela,
E um asno selvagem teu pai ---- a ti,
A quem os onagros com seu leite criaram-te – a ti,
E o rebanho da estepe ensinou toda a pastagem:

As veredas, Enkídu, da Floresta de Cedros
Chorem-te ---- noite e dia!
Chorem-te os anciãos da vasta cidade de Úruk, o redil,
Chore-te o povo que atrás de nós te bendiz!

Chorem-te ---- de colinas e montanhas,
---- puro!
Lamente-te a campina como se tua mãe!

Chorem-te o buxo, o cipreste, o cedro
Em cujo meio rastejamos em fúria!

Chorem-te o urso, a hiena, a pantera, o leopardo, o cervo, o chacal,
O leão, o carneiro, o veado, a cabra, o rebanho e os animais da estepe!
Chore-te o sagrado Ulaia em que altivos andávamos um com o outro!
Chore-te o puro Eufrates
Cuja água derramávamos dos odres.

Chorem-te os moços de Úruk, o redil,
Que nosso combate viram, o touro ao matarmos!
Chore-te o lavrador em cima de ----
Que em sua cantoria exaltará teu nome!

Chore-te o ---- da vasta cidade de Úruk, o redil,
Que em ---- primeiro exaltará teu nome!
Chore-te o pastor ----
Que leite ---- coalhada na tua boca!

Chore-te o pastorzinho ----
Que te punha na boca manteiga!
Chore-te o ancião ----
Que cerveja te punha na boca!

Chore-te a meretriz ----
Que ---- óleo perfumado te ungiu o crânio!
Chore por ti ---- a casa das bodas
Que a esposa ----

---- chore por ti ----
Como teus irmãos te chorem ----
Como tuas irmãs soltem os cabelos sobre as costas!
Chorem por Enkídu tua mãe, teu pai ----:
E neste dia chorar-te-ei eu!

Ouvi-me, moços, ouvi-me a mim!
Ouvi-me, anciãos da vasta cidade de Úruk, ouvi-me a mim!

Eu, por Enkídu, amigo meu, choro,
Como carpideira lamento com ardor!

Machado a meu flanco, socorro de meu braço,
Espada em meu cinto, escudo de minha frente,
Veste de minha festa, cinturão de meu desejo,
Um vento ruim levantou-se e arrebatou-te de mim!

Amigo meu, mulo fugido, asno dos montes, pantera da estepe,
Enkídu, amigo meu, mulo fugido, asno dos montes, pantera da estepe,
Que nos unimos e subimos o monte,
Pegamos o touro, matamos,
Tocamos Humbaba, que a Floresta de Cedros habitava!

Agora, que sono te pegou a ti?
Ficas calado e não me ouves a mim? (8, 1-56)

Como se vê, é a uma espécie de luto universal, que inclui não só os habitantes de Úruk, como também todos os animais e toda a natureza, que Gilgámesh convida, projetando no mundo à sua volta a sua dor pela iminência da perda, logo concretizada, o que transforma os feitos – não só os que envolvem Humbaba e o Touro, como também outros que ficam apenas sugeridos – em lembranças postas em palavras, pela primeira vez, nos lamentos do rei. Que é a morte do amigo que provoca a crise existencial de Gilgámesh, fazendo com que empreenda a viagem até os confins do mundo em busca da imortalidade, fica claro quando ele esclarece, mais de uma vez, a personagens que encontra em suas andanças – nomeadamente a taberneira Shidúri, o barqueiro Ur-shánabi e, finalmente, o herói sobrevivente do dilúvio Uta-napíshti –, que lhe perguntam por que vagueia ele em tão deplorável condição:

Por que consumidas não me estariam as tēmporas, não cavada a face,
Não desafortunado o coração, não aniquilada a figura,
Não haveria luto em minhas entranhas,
À de quem chega de longe minha face não se igualaria,

Com frio e calor não estaria queimada minha face,
E uma face de leão me tendo posto não vagaria eu pela estepe?
Ao amigo meu, mulo fugido, asno dos montes, pantera da estepe,
A Enkídu, amigo meu, mulo fugido, asno dos montes, pantera da estepe,
Ao amigo meu que – o amo muito! – comigo enfrentou todas as penas,

A Enkídu, amigo meu que – o amo muito! – comigo enfrentou todas as penas,
Atingiu-o o fado da humanidade!

Por seis dias e sete noite sobre ele chorei,
Não o entreguei ao funeral
Até que um verme lhe caiu do nariz.

Tive medo ----
A morte temi, vago pela estepe.

O caso do amigo meu pesa sobre mim,
Um longo caminho vago pela estepe,
O caso de Enkídu, amigo meu, pesa sobre mim,
Uma longa jornada vago pela estepe!

Como calar, como ficar eu em silêncio?
O amigo meu, que amo, tornou-se barro,
Enkídu, o amigo meu, que amo, tornou-se barro!

E eu: como ele não deitarei
E não mais levantarei de era em era? (10, 47-71)

Na versão antiga do poema encontra-se uma bela resposta da taberneira Shidúri à dor de Gilgámesh, que não foi aproveitada no poema de Sîn-lēqi-unninni, mas vale a pena considerar. Muitos comentadores aproximaram-na do hedonismo e *carpe diem* dos poetas gregos e romanos, no sentido de que aponta para uma espécie de moderação em aceitar a condição humana:

Gilgámesh, por onde vagueias?

A vida que buscas não a encontrarás:
Quando os deuses criaram o homem,
A morte impuseram ao homem,
A vida em suas mãos guardaram.

Tu, Gilgámesh, repleto esteja teu ventre,
Dia e noite alegre-te tu,
Cada dia estima a alegria,
Dia e noite dança e diverte!

Estejam tuas vestes limpas,
A cabeça lavada, com água estejas banhado!
Repara na criança que segura tua mão,

Uma esposa alegre-se sempre em teu regaço:
Esse o fado da humanidade. (OB, VA, 3, 1-15)

Em *Ele o abismo viu*, o que aconselha Uta-napishti, a quem Gilgámesh buscou, enfrentando todos os perigos, por serem ele e sua esposa os únicos representantes do gênero humano agraciados pelos deuses com a imortalidade, logo ao fim do dilúvio, segue na mesma direção:

Da humanidade, como caniço no pântano, se lhe ceifa o nome:
O moço belo, a moça bela,
Logo ---- deles leva a morte.

Não há quem a morte veja,
Não há quem da morte veja a face,
Não há quem da morte a voz ouça,
A furiosa morte ceifa a humanidade.

Chegada a hora, construímos uma casa,
Chegada a hora, fazemos um ninho,
Chegada a hora, os irmãos compartilham,
Chegada a hora, rixas há na terra.

Chegada a hora, o rio sobe e traz a enchente,
A libélula flutua no rio,
Sua face olha em face o sol:
Logo a seguir não há nada. (10, 301-315)

Há quem defenda que *Ele que o abismo viu* pertença à chamada literatura sapiencial, de que se encontram outros exemplos no Médio Oriente, tanto em sumério, quanto em acádio e em hebraico. O que há de comum nesse tipo de texto é uma compreensão pessimista sobre a condição humana, especialmente motivada pela fugacidade da vida, embora não se trate de uma atitude movida pelo desespero, mas sim por uma forma de sabedoria que não faz concessões. Se, na perspectiva da amizade, é preciso perder o amigo para ganhar esse conhecimento que os gregos diriam trágico, constata-se mais uma vez a dissimetria própria dos pares heroicos: tanto é Pátroclo que morre para que Aquiles deixe a inflexibilidade de sua ira, quanto é Enkídu que morre para que Gilgámesh se torne moderado.

Isso nos leva ao último aspecto que gostaria de abordar: um dito antigo, atribuído a Menandro, ensina que “quem os deuses amam morre jovem” (*hòn boi theòì philoúsìn apothnéskei néos*), o que, em Plauto, ganha uma forma mais extensa, “quem os deuses amam/ jovem morre, enquanto em posse de vigor, sentidos, inteligência” (*quem dī diligunt/ adulescens moritur, dum ualet, sentit, sapit, Baquides 816-817*). O amigo que morre pelo amigo – como no caso

de Pátroclo, que inclusive vai ao campo de batalha vestindo as armas de Aquiles, e no caso também de Enkídu, que morre em consequência da falta de medida de Gilgámesh – pode ser considerado, de uma perspectiva humana, o lado mais fraco do par heroico, mas, de outra perspectiva, a dos deuses, deve ser tido como o mais amado. Há vários sentidos nisso. O primeiro – e mais comum – seria o de que os deuses desejam a companhia daquele que morre jovem com mais intensidade. Um segundo sentido, seria o de que é por amarem alguém que os deuses impedem que experimente os tormentos da velhice, ou seja, a perda do vigor, dos sentidos, da inteligência, que pode ser tão tormentosa quanto a morte. Um sentido que tiramos dos exemplos de pares heroicos decorre, enfim, da amizade: os deuses dão a morte àquele que mais amam para que o outro, que fica mais tempo no mundo, deixando a *hybris* que o acomete, aprenda os limites da condição humana, o que é, ao fim e ao cabo, saber-se mortal e viver de modo condizente com isso.

Essa consideração me dá o gancho para voltar do contexto heroico para o nosso presente, lembrando a amizade que compartilhamos com nosso Marcelo Pimenta Marques, que se comprovou amado dos deuses tão cedo. Tomando como critério o poema das idades de Sólon, constatamos que Marcelo foi arrebatado para o Hades no fim da juventude, no nono setênio – aos 60 anos –, quando, conforme o poeta, mesmo que enfraquecido, o homem mantém-se capaz de atingir a excelência em discurso e sabedoria, antes portanto de conhecer os males da velhice, de posse do vigor, dos sentidos e da inteligência com que sempre viveu. Essa imagem da juventude é o que dele fica para nós, os amigos que sobrevivem e que com ele aprendem, sim, o quanto a vida é breve, mas o quanto vale a pena para quem não se furta a entender, como ele não se furtou, o segredo da libélula, a qual, sendo efêmera, mesmo assim contempla face a face o sol.

Decerto Marcelo foi dos que não se furtaram a essa contemplação, uma contemplação do mundo capaz de dar sentido à nossa fugaz existência.

MARCELO MARQUES SOBRE A APARÊNCIA E A CONTRADIÇÃO NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Carolina Araújo*
* Professora Associada, Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista de Produtividade em Pesquisa, CNPq. correio.carolina.araujo@gmail.com



RESUMO: Este trabalho se propõe a um diálogo com a obra de Marcelo Marques. Trata-se de uma tentativa de reconstrução, a partir de cinco artigos publicados, do que seria o argumento central de um livro sobre aparência e contradição na *República* de Platão; um livro que nunca veio a público devido à sua morte repentina. Partimos da apresentação do conceito de dialética como análise do aparecer e aplicamo-lo à tripartição da alma, mostrando que ela pode ser entendida como uma classificação de diferentes tipos de desejo. Na sequência, tratamos de explicitar como, segundo Marques, a distinção entre *dóxa* e *epistēmē*, presente no quinto livro da obra, guardaria traços retóricos de exagero. A suposta distinção de seus objetos se reduziria àquela entre manifestações múltiplas e a unidade do ser das coisas. Finalmente, analisamos a tese de que uma teoria da valoração, introduzida no símile entre sol e bem, impede o colapso da distinção ontológica entre ser e aparecer. Um exame crítico dessa interpretação de Marques tem lugar ao longo da exposição, assim como um elogio a esse intérprete audacioso, que não poupou esforços para questionar o que se supôs como doutrina platônica.

PALAVRAS-CHAVE: Marcelo Marques; Platão; *República*; aparência; contradição.

MARCELO MARQUES ON APPEARANCE AND CONTRADICTION IN PLATO'S REPUBLIC

ABSTRACT: This paper aims at a dialogue with the work of Marcelo Marques. It is an attempt to reconstruct, after five published articles, what would be the central argument of a book on appearance and contradiction in Plato's *Republic*, a book that never came to the public due to his sudden death. We begin by introducing the concept of dialectics as the analysis of appearance and proceed to apply it to the tripartition of the soul, to the result of understanding it as a classification of different desires. Thereafter we aim to show how, according to Marques, the distinction between *doxa* and *epistēmē*, found in Book V, would present rhetorical traces of exaggeration. The alleged difference between their objects would come to no more than that between multiple manifestations of things and the unity of their being. Finally we analyze the thesis that a theory



of valuation, introduced in the analogy between the sun and the good, precludes the collapse of the distinction between being and appearing. A critical exam of Marques' reading is offered all along its presentation, as well as praise to this audacious interpreter, who saved no effort to put into question what was supposed to be Platonic doctrine.

KEYWORDS: Marcelo Marques; Plato; *Republic*; appearance; contradiction.

A distância, diz Aristóteles, pode interromper a atividade da amizade, mas não a dissolve, a não ser que ao longo do tempo os amigos se esqueçam um do outro.¹ Um certo exercício da memória preserva a amizade, e nesse caso o exercício é a própria filosofia. Em 03 de agosto de 2016 fomos privados da companhia de um colega querido e filósofo de alma. Marcelo Marques faleceu precocemente deixando os amigos na terrível aporia da experiência da morte.

A Universidade Federal de Minas Gerais foi sua *alma mater*, onde se graduou (1983), obteve seu mestrado (1989) e tornou-se finalmente professor titular. Seu doutorado foi obtido na Université Marc Bloch, Strasbourg, França (1997) e por duas vezes realizou estágios de Pós-doutoramento: na University of Pennsylvania, EUA (2005), e na Universidade de Campinas (2014). Deixou-nos dois livros autorais: *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista* (Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2006) e *O caminho poético de Parmênides* (São Paulo, Loyola, 1990); além da organização de 6 outros volumes de coletânea, e das traduções de Thomas Robinson, *A psicologia de Platão*, e de Alasdair MacIntyre, *Justiça de Quem? Qual racionalidade?*. Somam-se a esses, vários capítulos de livro e artigos de periódicos. A morte fez com que Marcelo Marques deixasse inconcluso um projeto de pesquisa sobre a questão filosófica do prazer nos diálogos platônicos.

Eu creio que não há soluções para a dor da ausência; por outro lado, entendo que a filosofia é uma prática de problemas sem solução. Quando o pensamento procura explicar a ausência de um amigo, ele nos põe em diálogo com ele, talvez não como ele de fato foi, mas segundo as categorias de que dispomos para compreender a sua ausência.² Essa permanência de alguém no pensamento dos outros, os antigos gregos chamaram de *kléos*, e eles nunca duvidaram, nem mesmo os mais céticos de seus filósofos, de que o *kléos*, de certo modo, vence a morte, immortaliza.³

Este texto é o meu exercício de pensamento dialógico sobre a ausência de Marcelo Marques. Um diálogo que passa, não sobre os últimos interesses dele sobre o prazer, mas sobre interesses que tínhamos em comum acerca do argumento central da *República* de Platão. Em uma das últimas conversas que tivemos, ele me disse que, ao fazer o seu memorial para

¹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1157b10-12: οἱ γὰρ τόποι οὐ διαλύουσι τὴν φιλίαν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν. εἰ δὲ χρόνιος ἡ ἀπουσία γίνηται, καὶ τῆς φιλίας δοκεῖ λήθην ποιεῖν.

² Cf. Platão, *Teeteto*, 189e6-190e6, sobre o pensamento como diálogo, e 166a7-b1, sobre a projeção que fazemos do discurso daqueles que estão ausentes.

³ Sobre *kléos*, cf. Nagy, 1974, p. 231-255.

tornar-se professor titular na UFMG, tinha percebido que o grupo de cinco artigos publicados por ele sobre a *República*⁴ formaria um livro, que ele gostaria de publicar. Isso sugere que há uma tese unificada ao longo dos textos, fruto de um mesmo fôlego de reflexão, ainda que as datas da publicação variem e que a sequência cronológica das publicações não siga a sequência argumentativa. O que segue é a minha tentativa de reconstruir o argumento central desse livro inexistente.

1. APARECER E DIALÉTICA

Vale para a sua interpretação da *República* uma tese que Marques já havia formulado em relação ao *Sofista* (cf. Marques, 2006b), qual seja, a de que “a dialética platônica é um exame das diferentes modalidades do aparecer” (Marques, 2010a, p. 320). Essa é uma tese ao mesmo tempo metodológica, sobre o procedimento investigativo platônico, e ontológica, sobre a realidade da aparência. Comecemos pelo segundo ponto.

O aparecer é o objeto de investigação filosófica (cf. Marques, 2009, p. 137) à medida que se constitui discursivamente sob a forma da contradição (cf. Marques, 2010a, p. 321). Isso se explica porque há modos distintos de aparecer, cada um deles relacionado a uma forma diferente de cognição (cf. Marques, 2009, p. 144); é a simultaneidade na sua apreensão que nos apresenta a contradição. Decorre daí que a aparência não é uma categoria perceptiva, mas uma formulação discursiva com pretensão de verdade: “guiar-se pelo aparecer não significa apenas aderir ao dado sensível, mas, também e principalmente, aceitar algo que é tido como verdadeiro.” (Marques, 2011, p. 245). Por sua vez, é essa a forma contraditória que garante que o aparecer não é, como talvez quisesse uma certa vertente do platonismo, algo a que não cabe realidade; ao contrário, nas palavras de Marques: “o que aparece não é pura negatividade, mas conflito ou contrariedade” (Marques, 2009, p. 162).

Dada essa qualificação da aparência como conflituosa e contraditória, a sua inteligibilidade, diz Marques, depende de um critério de verdade e análise, que Platão postula, *a contrario sensu*, como o que é invisível e inteligível (Marques, 2009, p. 154):

...‘aparecer como imagem’ significa ainda ser a representação inteligente e inteligível de processos e relações, de modo ainda dependente do plano tangível ou visível, mas que, por sua inteligência mesma, por sua contrariedade (ou pelos conflitos que lhe são inerentes), pela elaboração reflexiva que exige, é caminho para mais inteligibilidade, é passagem propícia para a essência inteligível, que, por sua vez, aponta para além de toda imagem. (Marques, 2009, p. 165)

É essa explicação do visível por critérios inteligíveis que caracteriza o exercício da dialética. Nesse sentido, ela se configura como um procedimento contínuo de análise – “a intelecção ou a ciência é pensada como processo (movimento do psiquismo) e progressiva

⁴ Marques, 2006a, 2009, 2010a, 2010b e 2011.

compreensão (*dialégesthai*)” (Marques, 2009, p. 138) – baseado na suposição metódica de que as coisas que nos aparecem são imagens de outras: “[Sócrates] compreende a experiência direta que temos das coisas a partir da relação que temos com as imagens em geral, ou seja, constrói a realidade imediata (sensível e opinativa) como imagem” (Marques, 2009, p. 139). O resultado desse exercício é um conhecimento muito singular: “Podemos falar, então, de uma espécie de conhecimento pela imagem, no sentido de um reconhecimento da imagem enquanto imagem” (Marques, 2009, p. 139).

Há bastante evidência de que essa descrição do procedimento dialético sobre a aparência Marques a toma da *República*, mais especificamente da descrição dos estados da alma que encontramos na analogia da linha dividida (509e6-511e5).⁵ Eis como ele descreve a segunda seção da linha dividida, atribuída à *pístis*:

Trata-se, portanto, nesta seção, das coisas ou dos seres pensados como imagem de alguma outra coisa. Pensar os seres que são objetos da percepção sensível como imagens significa pensar, primeiro, que são efetivamente o que são, ou seja, múltiplos e diversos; em segundo lugar, que são marcados por alguma insuficiência (tomando “ser” no sentido predicativo, ou de determinações parciais); e, em terceiro lugar, que são contraditórios ou marcados por determinações contrárias. (Marques, 2009, p. 161-162)

Essa análise das imagens e seus desdobramentos Marques vê em cena nos principais argumentos da *República* de que trataremos aqui: a identificação de uma natureza única em homens e mulheres (451b8-457d5), a análise da unidade e da multiplicidade do belo (474b3-480a13) e a tripartição da alma, que ele considera como uma analítica do desejo (435d9-441c3).

2. A ALMA

Voltando-se ao chamado argumento da tripartição da alma (435d9-441c3), e sempre pautado pela tese ontológica e metodológica acima apresentada, Marques pretende ressaltar o papel que desempenham as modalidades do aparecer na definição do desejo: “há no apetite uma demanda da aparência ou do aparecer sem a qual ele não funcionaria” (Marques, 2010a, p. 327). Ora, dada a suposição de que a aparência é a formulação discursiva de uma contradição, podemos entender que todo desejo é expresso segundo uma contradição. Não por outro motivo, Marques entende que Platão formula a sua descrição do funcionamento do desejo segundo o que chama de “princípio de não contradição psíquica” (Marques, 2010a, p. 323). Eu tenho dificuldades em aceitar esse nome, por isso gostaria de chamar atenção à tradução do grego proposta por Marques (com a minha tradução do francês para o português):

⁵ As referências unicamente numéricas referem-se à *República* de Platão, edição Slings, 2003.

Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἄμα, ὥστε ἂν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνώμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταὐτὸν ἦν ἀλλὰ πλείω. (436b8-c1)

É visível que a mesma coisa não consentirá em fazer ou em sofrer simultaneamente coisas opostas, (a) em todo caso, (b) sob a relação da mesma coisa e (c) em relação à mesma coisa; por consequência, se por acaso nós descobrirmos que isso se produz nesses tais atos (nessas ações e paixões), saberemos que não era a mesma coisa, mas muitas, que fazem ou sofrem isso. (Marques, 2010a, p. 323)

Duas observações conceituais. Primeiramente há qualificações a definirem a oposição que é vetada: (a) é uma qualificação temporal, (b) é uma qualificação em relação a si mesmo e (c) é uma qualificação relativa a outro. Em segundo lugar, ação e afecção, na passagem, têm o propósito de abarcar um amplo espectro de movimentos cujas especificações não vêm ao caso. Parece-me que Marques concordaria com isso, tendo em vista a sua descrição do plano geral do argumento: “trata-se dos movimentos psíquicos, dentre os quais se enfatiza aqueles que se opõem, de modo que o debate acabará por levar a uma verdadeira teoria da ação” (Marques, 2010a, p. 324). Assim, para simplificar, restrinjamos nossa análise à ação, supondo que ela também seja válida às afecções.

O princípio então diz que um item A não suporta ser agente de contrários qualificados, porque isso indica que a individuação do agente não corresponde ao caso. O agente se constitui pela ação – e não vice-versa. Se agora voltamos ao nome “princípio de não contradição psíquica”, vemos que ele indica que a alma não pode estar em contradição, entendendo por contradição duas proposições incompatíveis sobre si mesma. A conclusão seria que, por exemplo, “a alma deseja beber essa água” e “a alma deseja não beber essa água” seriam formulações incompatíveis que deveriam ser substituídas por algo como “o desejo deseja beber essa água” e “o raciocínio deseja não beber essa água”. A meu ver, é claro que Sócrates pretende o segundo tipo de explicação, mas ele não pode alegar a incompatibilidade das proposições do primeiro tipo. Ao contrário, ele quer explicar porque não é contraditório dizer que a alma deseja e não deseja essa água.⁶ É por isso que me parece que não pode haver aqui um impedimento à contradição psíquica.

Eu entendo que Marques pudesse abrir mão dessa tese em nome de uma outra que ele claramente sustenta, a da unificação da alma pelo desejo. Também nessa tese eu vejo dificuldades, embora não intransponíveis. Marques entende essa “oposição dos movimentos psíquicos” segundo categorias de “querer atrair para si” ou “querer repelir de si”:

A análise minuciosa mostra como desejar equivale a querer atrair, a aprovar alguma coisa e a tentar tê-la consigo. Ao contrário, não querer, não consentir e não desejar são postos ao lado do rejeitar e do repelir, isto é, de tudo o que é contrário aos movimentos anteriores. (Marques, 2010a, p. 324)

⁶ A tese da contradição, tal como eu a apresento aqui, parece resultar em que a alma não pode mais ser unificada enquanto agente. Cf. Annas, 1981, p. 137-146 e Bobonich, 2002, p. 219-235.

Essa categorização dos movimentos psíquicos faz com que todos eles compartilhem a mesma natureza de ser desejo como princípio de movimento, caso em que a repulsão deve ser entendida como o desejo do contrário. Na alma o desejo não é portanto restrito à *epithymía*, que passa – ao menos no argumento do livro IV – a ser interpretada como uma espécie de desejo. A dificuldade que se apresenta agora é a da explicação do conflito. Reduzir a repulsa a um desejo do contrário é não explicar como a alma pode desejar e repelir *um mesmo objeto*. Em nossa primeira hipótese, a explicação do conflito psíquico seria de que “o desejo deseja beber essa água” e “o raciocínio deseja não beber essa água”, sendo “beber essa água” o contrário qualificado que individua o agente. Porém agora o conflito teria que se explicar, por exemplo, pelo fato de “o raciocínio desejar a saúde” – no caso, digamos, de a água não ser potável – e com isso nós não temos mais o contrário qualificado que possibilitava a distinção de agentes. Eu creio ser possível montar um argumento que preserve o contrário qualificado, mas ele depende da concessão de que haja um processo inferencial do raciocínio que o leva a identificar a saúde com “não beber essa água”. O ônus dessa hipótese é que o ato de repulsa teria que ser caracterizado como uma ação de segunda ordem⁷, o que traria sérias consequências à tese de que a alma se unifica pelo desejo.

Eu entendo que Marques objeta, como evidência a última citação, à distinção entre desejo e recusa. Ele pagaria esse preço pelo bem da sua interpretação geral. É uma conclusão minha, mais do que algo explícito no seu texto, que Marques entende que o argumento da tripartição da alma parte da suposição de que há um gênero comum a todas as partes da alma, o desejo, e segue ao longo da individuação das suas diferenças específicas. Evidência para sustentar essa minha conclusão se apresenta na sua análise sobre o desejo.

3. O DESEJO

À tese de que as partes da alma são diferentes espécies de desejo são adicionadas duas outras teses: (i) o desejo é um conceito relativo, definido pelo seu objeto, que é um modo do aparecer e (ii) “todo desejo é desejo do que parece ser bom a quem deseja” (Marques, 2010a, p. 324). A primeira tese tem duas partes: a primeira está literalmente expressa no texto platônico (437e7-8) – o desejo é um relativo e se define pelo seu correlativo –, mas a segunda – o objeto do desejo é um modo do aparecer – é interpretativa. Ela supõe, entendo eu, o já referido conceito de aparecer como contrariedade, de modo que o desejo se manifesta internamente a um conflito. Por sua vez, a segunda tese atribui um sujeito a essa aparência que constitui o objeto do desejo: é um aparecer do bem. Entendo que isso signifique que o desejo se explica como um conflito entre formulações incompatíveis do que é bom. Essa pouco ortodoxa relação entre desejo, bem e aparência, Marques a defende a partir de três passagens, que ele cita fora da ordem em que aparecem, introduzindo uma concatenação que é relevante ao seu argumento. Cito a sua tradução (vertida por mim para o português):

⁷ Sobre ações de segunda ordem, cf. Lorenz, 2004.

A. Οὕτως, ἔφη, αὐτή γε ἡ ἐπιθυμία ἐκάστη αὐτοῦ μόνον ἐκάστου οὐ πέφυκεν, τοῦ δὲ τοίου ἢ τοίου τὰ προσγιγνόμενα. (437e7-8)

Está bem, disse ele: cada desejo (apetite), ao menos em si mesmo, é somente desejo daquela coisa única de que ele é naturalmente desejo; quanto ao desejo de uma coisa de tal ou tal qualidade, isso se produz adicionalmente. (Marques, 2010a, p. 324)

B. πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν· (438a2-3)

É bem certo, com efeito, que todos desejam o que é bom. (Marques, 2010a, p. 324)

C. οἶον ἀεὶ τὴν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν οὐχὶ ἤτοι ἐφίεσθαι φήσεις ἐκεῖνου οὐδ' ἂν ἐπιθυμῆ, ἢ προσάγεσθαι τοῦτο ὃ ἂν β]ούληται οἱ γενέσθαι, ἢ αὖ, καθ' ὅσον ἐθέλει τί οἱ πορισθῆναι, ἐπινεύειν τοῦτο πρὸς αὐτὴν ὥσπερ τινὸς ἐρωτῶντος, ἐπορευομένην αὐτοῦ τῆς γενέσεως; (437c1-6)

Assim, a cada vez, a alma daquele que deseja, não afirmará que ela cobiça o que ela deseja, ou que ela atrai para si aquilo que ela quer possuir, ou ainda que, à medida que ela quer que alguma coisa lhe seja proporcionada, ela diz a ela mesma, como se alguém lhe perguntasse, que ela prova essa coisa, desejando que ela se produza? (Marques, 2010a, p. 324)

A passagem C antecede as outras duas no argumento, mas Marques entende que C está intimamente ligada a B, e que essas duas completam A. Essa está longe de ser a leitura mais corrente do texto. Isso porque a leitura linear mostra que A explica C, como a conclusão de uma indução: como todo desejo é querer atrair algo, todo desejo tem um objeto intencional (ou ainda um item que lhe serve como o que chamamos de “contrário qualificado”). Ao descrever o desejo como um relativo em C, Sócrates pretende usar a distinção entre objetos intencionais para mostrar que, quando nos recusamos a beber água quando sedentos, isso não é sinal de um desejo contraditório em nós, algo que sequer podemos entender, mas de duas ações intrapsíquicas em conflito, ou, como queria Marques, dois desejos em conflito. Uma vez especificado o objeto de cada uma dessas ações internas, isso nos permite entender o que se passa interiormente em nós, ou seja, que temos desejo de beber essa água e uma razão para não bebê-la – como eu entendo – ou um desejo de não bebê-la – como Marques entende.

Se essa é a relação entre C e A, a introdução de B parece trazer um novo problema à tona, na voz de alguém que protesta contra a tese da individuação dos desejos a partir do princípio de que ações identificam agentes. Esse objetor alega precisamente que o objeto natural do desejo é o bem, uma tese que, como o próprio Marques aponta, aparece na *República* tanto em 413a4-5, como em 505d5-9 (Marques, 2010a, p. 325). Como uma tese platônica – a do bem como objeto natural do desejo – pode ser objeção a uma tese platônica – a da especificação dos desejos por seu objeto natural?

Eu entendo que é isso o que Platão está fazendo no livro IV: uma objeção à tese geral do bem como objeto natural do desejo por meio da tese dos objetos naturais que especificam desejos. Eu entendo que, a manter a ordem das citações no texto, essa leitura, que eu disse ser mais corrente, impõe-se sobre a solução de Marques. Ao inverter a ordem das citações, Marques, entretanto, consegue uma evidência a seu favor, qual seja, a de que a classificação dos desejos no livro IV é compatível com a tese de que “todo desejo é de uma aparência do bem”. Para cada aparência como contradição podemos individuar desejos distintos em conflito. Há prós e contras nisso, mas primeiro precisamos desenvolver um pouco mais a questão.

A tese de Marques é a de que o objeto natural do desejo é a aparência do bem, e que é pela especificação das várias modalidades de aparência do bem que podemos compreender o conflito interno. Nesse sentido, ele diz que “a dimensão do espetáculo é decisiva para o mecanismo do desejo, ou, para dizer de outro modo, há no apetite uma demanda de aparência sem a qual ele não funcionaria” (Marques, 2010a, p. 327). Frente a esse espetáculo, “a operação [filosófica] consiste em diferenciar para tornar possível a consonância de opostos” (Marques, 2010a, p. 327), ou seja, há aqui uma investigação, que daqui por diante chamaremos de operação dialética, da aparência do bem pela especificação dos desejos nela em conflito. A operação dialética sobre as ações intrapsíquicas não é possível imediatamente à alma que delas é sede, mas apenas pela mediação de um escrutínio de cada uma delas: “Naquilo que era visto como um mesmo [a alma], Sócrates distingue o mesmo do outro” (Marques, 2010a, p. 329). Eis que temos mais um problema: ser capaz de compreender nossas ações intrapsíquicas por esse método dialético ainda não é ser capaz de transformar o conflito em uma “consonância”.

A compreensão das ações intrapsíquicas é necessária, porém não suficiente à excelência da alma defendida no livro IV da *República*. A excelência depende de uma certa solução desse conflito, indicada por termos como “consonância” e “harmonia” (cf. 442c6, 9, 443d5-6, e2), na qual o sucesso não pode ser simplesmente a vitória do mais forte pela supressão dos demais desejos. Quando perguntamos a Marques: “– Como agimos de modo excelente?”, a resposta parece ser a de que a excelência está em fazer vencer o raciocínio. Em suas palavras: “colocar-se a questão da qualidade do objeto do desejo, a questão de saber se isso que parece ser bom o é realmente” (Marques, 2010a, p. 325). Entendo que a conclusão de Marques é de que a consonância de todos os nossos desejos repousa na vitória de um deles. Há algo de paradoxal nessa tese, algo que se assemelha, *mutatis mutandis*, ao estranho argumento de Agatão no *Banquete* de que Eros é o mais temperante dos desejos porque controla pela força, impondo limites a todos os demais (Platão, *Banquete*, 196c4-8).

Comparemos essa última citação de Marques com a tese de que todo desejo é de uma aparência do bem. Como vimos, segundo essa premissa, é o conflito sobre o bem, próprio à aparência, que nos permite identificar os desejos em causa. A última citação, por sua vez, atrela a solução do conflito a algo que não é aparentemente bom, o que decorre obviamente da tese de que aparência e conflito vêm juntos. Mas o preço que ela tem que pagar é de que,

por definição, o bem que soluciona um conflito não pode ser aparente, não pode aparecer. A última citação distingue ser e aparecer como incompatíveis.

O resultado é que, para sustentar que todo desejo é de uma aparência do bem, é preciso ou (i) desvincular aparência de conflito e contradição – o que era premissa básica de Marques – e aceitar que o desejo pode ser do bem real ou ainda que o bem real pode aparecer, uma tese que eu chamaria de “aparecer do ser”; ou (ii) manter o vínculo entre desejo, conflito e aparência, mas negar a unidade da alma pelo desejo, e aceitar que a operação dialética é de segunda ordem, realizada por uma ação intelectual de compreensão do bem real, uma tese que eu chamaria de “distinção entre desejo e intelecto”. Para que Marques defenda o aparecer do ser, ele deve propor critérios de diferenciação entre bem real e aparente que não sejam o conflito e a contradição. Para que alguém assuma a distinção entre desejo e intelecto, é preciso explicar como uma ação não desiderativa pode solucionar um conflito entre desejos, problema pertinente ao contexto do livro IV, em que, ao que parece, a incontidência (*akrasia*) é possível.⁸

Seguindo minha formulação, entendo que Marques toma o primeiro caminho, sustentando que o bem tem aparências diversas, todas elas contraditórias entre si à exceção da “aparência” que é o seu próprio ser. Assegurado que o raciocínio é um tipo de desejo pelo bem real, conclui-se que a sua vitória não é impositiva como o Eros de Agatão porque ela é verdadeira, ou seja, porque ela se apresenta aos demais desejos como correspondendo ao que realmente eles buscavam ao serem conduzidos pelas aparências. Essa é uma via argumentativa muito interessante, que indica uma certa persuasão pragmática da razão sobre os demais desejos quanto ao valor intrínseco do seu controle. Mas ela supõe que os demais desejos tenham também essa capacidade de compreensão, que eles não sejam apenas definidos pelo tipo de ações e afecções da alma que representam. Marques subscreve a essa proposta. Ele reconhece que há uma função cognitiva e um grau de racionalidade em todos os desejos uma vez que identificam seus objetos intencionais, as aparências do bem. Isso faz com que ele precise supor – e aqui começa o problema – que essa racionalidade tem fins próprios, que caracterizam o tipo de desejo que ele é: por exemplo, os apetites se definiriam por princípios de repleção e gozo (Marques, 2010a, p. 331-332).

Entendamos o problema. Segundo Marques, a repleção é uma aparência do bem fruto de uma certa cognição contraditória e conflituosa do que o bem é, ou seja, ela é uma *dóxa* do bem que causa na alma a afecção do apetite (Marques, 2010a, p. 331). Agora vemos que há um ato cognitivo específico que apresenta à alma o objeto que lhe causa certo movimento.⁹ Mas isso não é tudo. A essa *dóxa* corresponde um objeto que tem um determinado conteúdo,

⁸ Cf. Platão, *República*, 439e5-440b8. Para uma tentativa de minimizar o impacto dessa passagem enquanto uma teoria da incontidência, cf. Shields, 2007.

⁹ Assim como antes não fazia muita diferença falarmos de movimentos ativos ou passivos da alma em relação a certo objeto, agora vemos que a constituição cognitiva desses objetos também pode ser igualmente descrita em termos ativos ou passivos: a aparência afeta a alma (*dóxa* em sentido objetivo e passivo), a alma tem um parecer (*dóxa* em sentido subjetivo e ativo). Para a distinção entre os sentidos objetivo e passivo cf. Lafrance, 1981, p. 19-33.

no caso dos apetites, a repleção. Por outro lado, o raciocínio parte de objetos que não se apresentam à cognição do mesmo modo que os objetos do apetite, i.e., não são objetos de *dóxa*, mas de *epistémē* embora sejam igualmente correlativos de movimentos psíquicos. Esses objetos são as “formas inteligíveis” (Marques, 2010a, p. 329) e devemos supor, para garantir a tese do valor intrínseco da vitória do raciocínio, que elas têm um conteúdo indicativo de harmonia e consonância. Se é esse o nosso cenário conceitual, então temos dois problemas: (a) os objetos dos diferentes desejos se diferenciam por seu acesso cognitivo e (b) os objetos dos diferentes desejos se diferenciam por seu conteúdo.

O ponto (a) se descreve como a prioridade lógica (ou explicativa) da constituição cognitiva – via *dóxa* ou via *epistémē* – dos objetos do desejo – apetitivos ou racionais – em relação ao método de individuação estabelecido pelo princípio, que, ao que vimos, definia agentes por suas ações. Passamos a uma etapa explanatória anterior na qual não se trata mais de partir das ações para identificar agentes, mas de partir da cognição de determinados objetos para explicar determinadas ações.¹⁰ Nesse sentido, o raciocínio se diferencia do apetite, e de todos os demais desejos, porque o seu objeto é aquele que afeta a alma apenas ao final de uma operação dialética, que é distinta do processo de cognição dos objetos dos outros desejos. Assim, segundo Marques, o livro IV trata da “gênese das forças psíquicas” (Marques, 2010a, p. 331) e o seu argumento continua com a exposição de um elemento logicamente anterior, qual seja, a cognição dos objetos que geram essas forças, o que acontece no livro V. Essa linha argumentativa será desenvolvida na próxima seção.

O ponto (b) consiste em um desafio bem mais robusto para a tarefa que Marques se propõe a realizar, uma vez que ele sugere que há uma diferenciação de conteúdos, e não simplesmente de acessos cognitivos, entre os objetos do apetite e do raciocínio. No contexto mais amplo, isso implica que os conflitos nos quais se insere o desejo ocorrem porque os propósitos em choque são irreduzíveis. Se o agente se define pela busca da repleção, não há como ele se persuadir de que a harmonia lhe oferece uma versão mais genuína de seu alvo. A vitória do raciocínio terá que passar por uma efetiva submissão do apetite, à maneira do Eros de Agatão, e não pela sua persuasão. Na seção 6 trataremos de como esse problema coloca Marques em um impasse.

5. *DÓXA E EPISTÉME*

Marques entende que o argumento do livro V, que, como vimos, fundamenta cognitivamente o argumento do IV, é um único argumento no qual “as duas primeiras ondas preparam a recepção da terceira, que é a maior e a mais difícil” (Marques, 2006a, p. 249). No seu entender trata-se, em todo o livro V, de um argumento paradoxal:

¹⁰ Sobre a relação entre as partes da alma apresentadas no livro IV e as faculdades introduzidas no livro V, cf. Delcominette, 2008.

Paradoxal, no sentido de ser contra o que geralmente aparece como sendo verdadeiro, o que não significa que sua estrutura seja tão oculta assim; a argumentação é feita através de propostas que vão contra o que é aparentemente válido, contra o que é aceito como verdadeiro pela maioria dos cidadãos, contra a *dóxa* estabelecida. (Marques, 2006a, p. 248)

Ser paradoxal é ir contra a *dóxa*, entendida no sentido de o que é aceito como verdadeiro, uma aparência tida como válida. Temos então, seguindo a sugestão de Marques, que a distinção entre *dóxa* e *epistémē* sobre um assunto é praticada na primeira onda (451b8-457d5), para depois ser analisada categorialmente na terceira onda (473c6-480a13). No argumento sobre o compartilhamento de funções entre homens e mulheres (451b8-457d5), a distinção se apresenta do seguinte modo:

Parte da *dóxa*, i.e., o que se considera verdadeiro:

1. ...leva(r) em conta um certo relativismo cultural, criticando a *dóxa* ou o que é considerado bom e aceitável para a educação das mulheres; estas coisas pareceriam ridiculamente contrárias ao costume (*parà tò éthos geloía àn phainóito*) se praticadas deste modo (452b). (Marques, 2010b, p. 431)

Tem como propósito a *epistémē* do bem sobre a distribuição das funções:

2. O sentido da discussão, no fim das contas, é que o que é bom para a cidade deve ser defendido argumentativamente e mostrado como sendo de acordo com o que é bom em si. (Marques, 2010b, p. 432).

Procede rejeitando contradições sobre o assunto:

3. É preciso, então, desfazer a contradição; quando atribuíram diferentes ocupações a naturezas diferentes e as mesmas ocupações a naturezas que são as mesmas, eles (os erísticos) não examinaram que diferença e que identidade estavam exatamente em questão. (Marques, 2010b, p. 434)

Conclui por estabelecer a distinção entre *dóxa* e *epistémē* relativas à distribuição de funções:

Podemos dizer que há pelo menos dois planos fundamentais nos quais podemos pensar o conceito de natureza (*physis*), no livro V, distinção que é retomada e reforçada pelo final do livro, quando são estabelecidas as diferenças entre os objetos da opinião e da ciência. Por um lado, a natureza pensada como essência, que unifica o gênero humano (V 452e6-453a4) e que efetivamente justifica a formação comum a homens e mulheres (...) Por outro lado, as naturezas particularizantes e distintas do homem e da mulher, que justificam suas funções reconhecidas diferentes na cidade hoje (V 453b7-c6). (Marques, 2010b, p. 439)

A identidade de naturezas entre homens e mulheres, portanto, é um objeto de *epistēmē* a que Sócrates chegou por meio da rejeição das contradições da *dóxa* sobre o assunto. A transição entre os dois modos cognitivos é feita pelo que Marques chama de “pensar por paradigma”, ou seja, “postular um modelo puramente inteligível como medida”, modelo que, quero entender, se define pela ausência de contradições. É assim que a transição é feita exatamente pela operação dialética que descrevemos no início desse texto como sendo contínua: “Definir não significa reduzir a termos logicamente codificados, mas desnudar algo progressivamente, ou seja, purificá-lo, fazendo aparecer, a cada vez, a estrutura inteligível que o determina” (Marques 2006a, p. 255-256).

Se, por um lado, podemos concordar com a descrição do método, por outro, a formulação dos pontos de partida e de chegada é mais problemática. Isso porque, sustentando que o livro V funciona como um argumento unificado, Marques acaba por descrever a *dóxa* como: “um estado difuso de consciência, menos claro e menos preciso, porque não distingue, não mostra diferenças, não conhece efetivamente aquilo a que se refere” (Marques, 2006a, p. 262). De minha parte, tenho muita dificuldade em subscrever a tese de um estado difuso de consciência. Passo a explicar essa dificuldade, começando por apontar que os que, no argumento de Sócrates, defendem a diferença de natureza entre homens e mulheres não têm simplesmente uma visão embaçada sobre a natureza, eles têm uma concepção equivocada do que ela seja (cf. 454a1-b3). O que se conclui do argumento sobre a distribuição de funções não é que a concepção de educação feminina é vaga, imprecisa, ao contrário: ela é errada (cf. 456b4-10). Meu ponto é que não basta entender que a *dóxa* é uma modalidade menos clara do que a *epistēmē*, é preciso dizer que ela pode estar errada e a *epistēmē* não.

Ao sugerir que a *dóxa* é um certo modo obscuro da *epistēmē*, Marques rejeita que a distinção entre elas deve ser feita segundo uma diferenciação de objetos (Marques, 2006a, p. 263). Ele afirma que o objeto da *dóxa* é a multiplicidade de manifestações da forma ela mesma, que é o objeto da *epistēmē*: “A forma, que é uma, aparece como sendo múltipla (perspectiva ontológica) (...) Portanto, o objeto da ciência também se submete a diferentes pareceres”. (Marques, 2006a, p. 265-266). Temos aqui literalmente expressa a tese anteriormente indicada de que o aparecer é contraditório apenas quando ele não é real, e que o real pode aparecer sem a contradição. É assim que o aparecer reúne os objetos que a princípio deveriam ser distinguidos: “Os objetos (visíveis e inteligíveis) e os modos de acesso a eles se diferenciam, mas não se divorciam; eles se relacionam, mesmo que o façam através de imitações imperfeitas” (Marques, 2011, p. 250). Ao supor que o objeto da *dóxa* é a manifestação visível/tangível do objeto da ciência, a conclusão de Marques é de que a descrição da *epistēmē* como infalível em 477e7-8 – por oposição a uma *dóxa* que pode estar errada – é retórica, no sentido mais vulgar do termo:

O exagero trai a situação retórica particular, pois, neste momento do diálogo, trata-se de construir uma diferença e de sustentar uma tese inaceitável: a legitimação do poder do filósofo, pelo tipo de saber a que ele aspira ou tem acesso. (Marques, 2006a, p. 263)

Já expus uma das razões das minhas reservas a essa leitura. Passo agora a tratar do que me parece ser o caminho que o levou a uma posição tão radical, um caminho que começa pelo combate contra o que se chama de “teoria dos dois mundos”. Tradicionalmente imputada a Platão, a teoria dos dois mundos tem formulações diversas, mas todas elas partem do princípio de que, ao postular as formas como os únicos itens que são, Platão indica um mundo composto por esses itens que é distinto dos itens que compõem o nosso mundo, que são perecíveis, relacionais, em movimento. Assumir a tese do “aparecer do ser” é a estratégia de Marques para combater os dois mundos: se os itens que são aparecem, eles estão no nosso mundo, tanto quanto aqueles transitórios ou, mais especificamente, como a causa deles:

Reconhecer diferenças não implica necessariamente em isolá-las em âmbitos paralelos. Se admitirmos que uma esfera seja causa da outra, já estamos na direção da superação desse tipo de visão. A meu ver, por definição, basta um ponto de contato entre duas supostas paralelas para que não sejam mais tidas como tais, pois, efetivamente, não se trata de linhas cujo cruzamento seja fortuito. (Marques, 2011, p. 246)

O que vemos aqui formulada é a suposição de que combater os “dois mundos” é apenas uma questão de mostrar como há relação entre esses dois tipos de objeto – formas e perecíveis – no mundo. Mas essa suposição de que “basta um ponto de contato” caracteriza o problema indevidamente. O ponto nevrálgico desse platonismo reside na atribuição de existência independente, ou se se quiser de substancialidade, não apenas aos “objetos inteligíveis”, mas também aos “objetos sensíveis”. O problema é que, ao tentar negar a distinção dos objetos, Marques o faz precisamente supondo a existência dos chamados “objetos sensíveis”. Em sua análise sobre os usos do verbo ser no argumento final do livro V da *República*, ele insiste em que há um sentido existencial do verbo inegável na passagem e que esse sentido deve ser atribuído aos objetos da *dóxa*:

O “é” existencial não significa que a existência deva ser pensada como sendo totalmente separada, mas pode ser tomado como indicando existência, mais ou menos determinada, de modos diferentes. O ‘é’ predicativo não determina algo que não existe, mas remete o ser em questão à forma inteligível pela qual ele é o que é. Ser significa existir e ainda ser algo determinado, de um modo ou de outro. Mas se reunirmos as duas significações, simplesmente tomando existir como sinônimo de ser determinado, a aporia persiste; existir não pode ser exatamente o mesmo que ser determinado, pois é o grau de determinação que varia; tudo o que é tem alguma determinação; a determinação da forma inteligível nela mesma é total, ela é perfeitamente o que ela é; a determinação dos seres múltiplos é parcial e desigual, eles são imperfeitamente o que são, mas isso não pode implicar em sua existência parcial. A meu ver, a única maneira de superar essas dificuldades é explicitar as relações das formas com os gêneros maiores, que é o que Platão faz, no *Sofista*, através do Estrangeiro de Eleia. No caso da forma,

é sua própria natureza que é fonte de determinação total ou perfeita; sua própria determinação, por ser o que é, e a determinação de outros seres, por participarem nela; no caso dos seres visíveis (múltiplos ou particulares), é sua participação em alguma outra forma, que não a do ser, que lhes dá sua determinação, qualquer que seja e em que grau que seja. (Marques, 2011, p. 257)

Ora, se as formas dão determinação a algo que preexiste ou existe independentemente delas, elas são propriedades que inerem no ser das coisas, e não o ser mesmo delas. O que temos aqui é apenas a versão microcós mica de uma teoria dos dois mundos, que agora precisa explicar como um item independente pode ser a propriedade de um outro item independente. A meu ver Marques é levado a se comprometer com a tese que ele visava combater por causa da sua dificuldade em dar conta do que caracterizei como sendo o desafio de defender o “aparecer do ser”, i.e., de apresentar critérios de diferenciação entre ser e aparecer. Em última análise, tanto os objetos da *dóxa*, quanto os objetos da *epistémē* são descritos como “o aparecer do ser”, os primeiros como a “aparência do ser” e os últimos como o “modo de aparecer do ser”. A não ser que se explique como a expressão é equívoca, não vejo saída para o problema.

Pois bem, eu não sei como Marques responderia a essas perguntas, mas nada me impede de colocá-las, de continuar imaginando como ele responderia e de, assim, dar continuidade à nossa amizade. Por isso, eu continuo a conversa supondo que ele pretende uma certa unificação dos objetos da *dóxa* e da *epistémē* a partir da qual pode sustentar a tese de que a dialética platônica é um exame das diferentes modalidades do aparecer porque analisa o aparecer das formas, depurando, na sua manifestação, aquilo que não é a sua natureza.

6. O BEM

Como vimos até aqui, Marques defende que há em Platão uma unidade entre ser e aparecer, de modo tal que aparecer é uma manifestação do ser e que o ser ele mesmo aparece. Também vimos que algum argumento é necessário para estabelecer critérios de diferenciação entre ser e aparecer, de modo que “o aparecer do ser” não seja uma expressão sempre equívoca, resultando finalmente em um colapso na diferença entre esses modos. Um dos modos de lidar com esse desafio é indicar que há uma certa diferença de conteúdo entre ser e aparecer, uma diferença que já foi indicada no ponto (b) sobre a distinção entre os objetos do desejo e do raciocínio. Naquele momento já apontamos algumas dificuldades sobre essa opção, agora tratamos de como Marques trata o problema.

Ao longo da referida série de artigos, Marques aponta apenas um argumento em que essa diferença entre ser e aparecer é defendida por Platão na *República*: o seu tratamento da forma do bem, especificamente tal como ele aparece em 505a3-506a7. Ele propõe que é porque nós não desejamos o bem aparente, mas apenas o bem real (505d5-10), que precisamos supor a distinção entre ser e aparência, e que não é por outro motivo que o problema do

bem é central na *República*. Marques apresenta diferentes formulações dessa tese, as quais gostaria de discutir:

- a) ninguém quer alguma coisa boa que é só aparentemente boa ou que é tida como tal, sem sê-lo. (Marques, 2009, p. 153)
- b) é justamente na medida precisa em que a elaboração da questão do valor o exige, que serão buscadas as diferenças (ontológicas) entre aparecer e ser (assim como suas implicações epistêmicas). (Marques, 2009, p. 151)
- c) é o bem que faz que haja diferenciação entre sensível e inteligível. (Marques, 2009, p. 155)

O que imediatamente notamos nessas formulações é que elas são feitas em bases primariamente (i) axiológicas e (ii) psicológicas. Seu argumento sobre o bem está fundado sobretudo na tese de que a aparência do bem pode se revelar má, ou como vimos, se o objeto do desejo é uma aparência do bem, aquela em que o bem aparece como repleção, essa aparência pode ser um mal. Tal abordagem axiológica apoia-se na tese primeira de que os estados intencionais da alma são todos eles desejo. Explico: a axiologia da distinção entre ser e aparecer supõe que a operação dialética que descrevemos no início desse trabalho é sempre uma variação de uma operação psicologicamente anterior, qual seja, a análise da aparência do bem. Se todos os movimentos da alma são desejo, negando, portanto, a distinção entre o desejo e o intelecto, a operação dialética é um recurso do desejo racional para apresentar a si mesmo o seu objeto. Responder à pergunta “o que algo realmente é?” não é senão um exercício do desejo de conhecer o que é o bem da alma como um todo e como esse item que investiga contribui para ele. Eu só investigo dialeticamente o que eu desejo conhecer porque suponho que esse conhecimento me será realmente bom.

A compatibilização entre a axiologia e a psicologia tem o grande mérito de explicar como o aparecer do bem pode ser mal sem, com isso, ser um aparecer do mal. Ela explica que o aparecer do bem é um mal à medida que toda aparência – à exceção da do ser – implica contrariedade. Desse modo a repleção é um mal ao mesmo tempo que um bem aparente. Ademais, que essa não seja uma aparência do mal se explica porque ela aparece como um objeto do desejo, portanto como algo a que se assente e não a que se recusa. O bem se identifica enfim com a intencionalidade entendida como *gran zero* do assentimento, de modo que todo aparecer seja um aparecer do bem.

Por outro lado, essa compatibilização entre a axiologia e a psicologia tem o ônus de explicar uma distinção ontológica em bases psicológicas. Parece não haver margem de dúvidas de que Marques esteja disposto a pagar esse preço:

Penso que este é um dos sentidos fundamentais da ideia do bem, enquanto princípio inteligível, aplicado ao exercício cognitivo: fazer com que quem pensa saiba fazer incidir o conhecimento maior da forma (do em si) na situação particular em questão, de acordo com as exigências

do problema visado; o bem é, assim, um princípio de discernimento, que permite ao indivíduo pensar e saber o que é pensável e que, assim, é o melhor; ele é o valor (cognitivo, discriminador) maior que permite a inteligibilidade e o exame dos seres e dos valores em questão, caso a caso. (Marques, 2010b, p. 435-436)

Tenho sérias dúvidas em relação a essa abordagem do bem, mas nesse caso meus argumentos se referem à sua correspondência com o texto platônico. Um primeiro indício para essa suspeita é o modo como Marques se concentra no preâmbulo do tratamento da questão no livro VI (505a3-506a7), referindo-se apenas com muita parcimônia aos símiles do sol e da caverna que, na sequência, pretendem ilustrar a função ontológica da forma do bem. É um aspecto do texto platônico pouco explorado por Marques que a forma do bem tem uma função em relação às demais formas, expressa pela analogia que diz que tal como o sol é fonte de luz para os olhos e objetos visíveis, o bem é fonte de verdade para o intelecto e os objetos inteligíveis (cf. 508a12-c2). O princípio de inteligibilidade de que fala a última citação são as formas em geral, e não apenas a forma do bem (cf., por exemplo, 476a1-9), uma tese que Marques, como vimos na primeira seção, assume como base de sua interpretação da dialética platônica. Se assim é, para além dessa função explanatória comum a todas as formas, há uma peculiaridade da forma do bem na *República*, expressa no moto *epékeina tês onsías* (509b5-9), que se refere ao desempenho de uma função sistemática ou teleológica¹¹ – e não exatamente valorativa – no seio do pluralismo platônico. A meu ver, ao se centrar no preâmbulo do tratamento da forma do bem na *República*, Marques deixa de fora o problema da função do bem nessa organização estrutural da realidade em privilégio de uma abordagem psicológica:

O problema, então, não está com as diversas manifestações da beleza, enquanto tais, mas com a não-percepção da diferença; não há condenação das coisas belas, mas da não-distinção entre coisas belas e aquilo que as torna belas. Não há, tampouco, condenação do desejo ou do afeto, como vimos, mas uma crítica à confusão no estabelecimento de prioridades, no estabelecimento das diferenças de valor entre os diferentes objetos do desejo. (Marques, 2006a, p. 259)

A meu ver a função sistemática do bem dentro de um pluralismo ontológico é necessária inclusive para manter a interpretação psicológica que vemos aqui apresentada. Digo isso porque há um sério risco de circularidade pairando sobre ela. Como vimos, a tese de Marques é de que nossas faculdades desiderativas são individuadas pelos movimentos da alma que, por sua vez, são determinados pelos seus objetos próprios, objetos esses que se distinguem por suas vias cognitivas – *dóxa* ou *epistémē*. As vias cognitivas, ao fim e ao cabo,

¹¹ Fundamental no sistema de Plotino, embora atribuída ao um (cf. *Enéada*, VI, 9), a função de princípio sistematizador da forma do bem persiste em interpretações tão variadas quanto Kramer, 1969, White, 1976 e Santos, 1983.

determinam nossos desejos, uns baseados na aparência, outros na realidade. Há dois caminhos aqui. Tradicionalmente se justifica a distinção objetivamente: há itens aparentes e itens reais. Em oposição a esse tratamento, Marques sugere que a elaboração da questão do valor exige que façamos a distinção entre os objetos: a distinção entre aparência e realidade se impõe em nós por uma demanda do nosso próprio desejo que agora nos impele a distinguir nossas duas vias cognitivas. Em suma, a circularidade estaria em que o desejo determina a distinção das faculdades cognitivas que determina os objetos do desejo. No século XX a maneira mais usual de assumir essa tese e negar a sua circularidade foi assumir uma interpretação kantiana de Platão.¹² Não vejo evidências nos artigos de Marques de uma adesão a essa interpretação, por isso não consigo dizer como ele evita a circularidade.

8. CONCLUSÃO

Eu tentei mostrar que Marcelo Marques tem uma interpretação singular dos livros centrais da *República* de Platão baseada na implicação entre as noções de aparência e contrariedade, e na compreensão da dialética como método de inteligibilidade do que é aparente e contrário. Esse método é primeiramente aplicado ao desejo no assim chamado argumento da tripartição da alma. Ali a alma seria definida como sede de vários movimentos, alguns deles contrários entre si. Essa contrariedade pode ser explicada segundo uma divisão de diferentes desejos de acordo com as aparências do bem que buscam. Entre os desejos, há os irracionais, que são os guiados pela repleção, e os racionais, que se guiam pela real natureza das coisas.

Essa classificação dos desejos só nos fica mais clara posteriormente, quando Marques indica que é o bem o que “torna possível a orientação ontológica do desejo” (Marques, 2009, p. 156): a distinção entre desejo de aparência e desejo do bem real seriam enfim uma divisão logicamente anterior à divisão da alma. Essa é a tese que permite a Marques compatibilizar duas teses sobre o desejo – a de que todo desejo tem um objeto natural e a de que todo desejo é desejo do bem. Ao entender que todo desejo é de uma aparência do bem real, a classificação dos desejos que partiria a alma se torna uma classificação de aparências. Ao que parece, esse argumento manteria a unidade da alma, o que não deixa de ser interessante como estratégia interpretativa de Platão. No entanto, ele possui algumas dificuldades. Eu formulei a minha objeção alegando que os objetos da *dóxa* não são simplesmente manifestações do objeto do conhecimento, eles são por muitas vezes a sua própria antítese.

Ainda assim Marques sustenta que Platão pensou o conhecimento como progressiva compreensão dos fenômenos considerados como imagens de algo, que é a sua verdadeira essência. Nossa apreensão primeira deve ser entendida como imagem para que possamos buscar o seu original. O objeto de nossa percepção deve ser considerado múltiplo, insuficiente e contraditório, para que ele seja o dispositivo acionador da busca pela unidade, a suficiência

¹² Para maneiras um tanto distintas de compreensão de um certo “transcendentalismo” platônico no qual a forma do bem opera como um diferenciador entre entedimento e razão, cf., por exemplo, Nartorp, 1994, Wieland, 1982 e Ferber, 1989.

e a coerência que ele parcialmente manifesta. Tal como a real natureza do bem é a única que nos satisfaria, assim também seria com a real natureza das coisas que nos aparecem. Por esse argumento é a dinâmica de nossos desejos que nos impõe o reconhecimento da distinção ontológica. Se Marques foi capaz de evitar a circularidade que, como tentei mostrar, assombra esse argumento, teremos enfim diante de nós um Platão assaz interessante. Com essa sugestão, concluo minha homenagem, não sem dizer que perdemos não apenas um amigo, mas um intérprete audacioso, que não poupou esforços para questionar o que havia sido enrijecido como doutrina platônica.

REFERÊNCIAS

- ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- BOBONICH, C. *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- DELCOMINETTE, S. Facultés et parties de l'âme chez Platon. *Plato*, v. 8, 2008.
- FERBER, R. *Platos Idee des Guten*. 2. ed. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1989.
- KRÄMER, H. Epekeina tes ousias, Zu Platon, Politeia 509b. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 51, p. 1-30, 1969.
- LAFRANCE, Y. *La théorie platonicienne de la dóxa*. Paris; Montréal: Belles Lettres; Bellarmin, 1981.
- LORENZ, H. Desire and Reason in Plato's Republic. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 27, p. 83-116, 2004.
- MARQUES, M. P. Entre aparecer e ser: sobre República V. In: MARTINHO, M. (Org.). *I Simpósio de Estudos Clássicos da USP*. São Paulo: Humanitas, 2006a. v. 1, p. 247-270.
- MARQUES, M. P. *Platão, pensador da diferença: Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006b.
- MARQUES, M. P. Aparecer e imagem no livro VI da República. In: PERINE, M. (Org.). *Estudos Platônicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 137-166.
- MARQUES, M. P. Aparâître et contrariété dans le livre IV de la République. In: BRANCACCI, A.; EL MURR, D.; TAORMINA, D. (Org.). *AGLALA: Autour de Platon: Mélanges offerts à Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 2010a. p. 319-333.
- MARQUES, M. P. Paradoxo e natureza no livro V da República. *Kriterion*, UFMG, v. 51, p. 429-440, 2010b.
- MARQUES, M. P. Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão (República V 476e-478e)”. In: CONTE, J.; BAUSCHWITZ, O. (Org.). *O que é metafísica?* Natal: UFRN, 2011. p. 245-260.

NAGY, G. *Comparative Studies in Greek and Indic Meter*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.

NARTORP, P. *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus*. Hamburg: Felix Meiner, 1994.

SANTAS, G. The form of the good in Plato's Republic. In: ANTON, J. P.; PREUSS, A. (Org.). *Essays in ancient Greek philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1983. v.1, p. 232-263.

SHIELDS, C. Unified Agency and Akrasia in Plato's Republic. In BOBONICH, C.; DESTRÉE, P. (Org.). *Akrasia in Greek Philosophy*. Leiden: Brill, 2007. p. 61-86.

SLINGS, S. R. *Platonis Rempublicam*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

WIELAND, W. *Platon und die Formen des Wissens*. Berlin: Vanderhoeck & Ruprecht, 1982.

WHITE, N. P. *Plato on Knowledge and reality*. Indianapolis: Hackett, 1976.

NOTAS AL *LISIS* DE PLATÓN: AMIGOS REALES Y AMIGOS VIRTUALES

NOTES TO PLATO'S *LYSIS*:
REAL FRIENDS AND VIRTUAL ACQUAINTANCES

Beatriz Bossi*
* Profesora Titular,
Departamento
de Historia de la
Filosofía, Facultad de
Filosofía, Universidad
Complutense de
Madrid.
beabossi@filos.ucm.es



IN MEMORIAM

Según el Sócrates del último diálogo con sus amigos en la prisión, ser amigo es conocer y cuidar de sí y del otro, y de ser posible, enseñar a morir a lo superfluo e innecesario para concentrarse en lo que vale la pena...

Cuando el año de 2016 Marcelo Marques presentó su ponencia en una sesión plenaria del XI *Symposium Platonicum* de la IPS, eligió uno de los pasajes más difíciles de interpretar del *Fedón*: el que se refiere al cálculo de los placeres y dolores. No solamente nos ofreció un trabajo hermenéutico equilibrado y certero, sino que, a mi modo de ver, nos dio a todos una lección práctica.

¿Por qué? Porque él hizo su propio cálculo de los dolores y placeres con sabiduría. Prefirió estar presente entre nosotros para decir su palabra, primero, a favor de su querido país, víctima de la corrupción, y segundo, para ofrecer su interpretación de un pasaje platónico complejo, al precio de aceptar los dolores e incomodidades del viaje después de su operación. Con su propio testimonio, con su serena presencia entre nosotros, a pesar de las dificultades de su condición, y quizás también con la certeza de su muerte próxima, nos dio un ejemplo.

Por eso, cuando Miriam Peixoto me comunicó la idea de hacer un simposio para honrar la memoria de Marcelo,¹ sentí el entusiasmo de quien desea sumarse a un homenaje para con alguien que no solo ha sido un pensador fecundo, como Carolina Araujo ha mostrado en

¹ Gracias Miriam, gracias Fernando por organizar este simposio donde reina la amistad en memoria de Marcelo, como tripulantes de una misma balsa, en un mar turbulento.



su presentación, sino también, un verdadero seguidor de Sócrates, en la parte más difícil: en su valentía para expresar su palabra en circunstancias adversas y para asumir los nobles peligros que la filosofía plantea.

Ante la vacuidad de este tiempo digital, frente a la objetiva tiranía de los likes, contra la vertiginosa estupidez de los clicks, derramemos generosamente dosis de reflexión filosófica en nuestras cabezas...

Francisco Carpio

INTRODUCCIÓN

Quizás resulte extraño intentar establecer una comparación entre lo que Platón consideraba como amistad verdadera y las así llamadas ‘amistades’ a través de las redes sociales. Porque las diferencias saltan a la vista. Y sin embargo, volver a beber en las fuentes antiguas puede ayudarnos a explorar nuestras actitudes con relación al tema de la amistad.

Mi objetivo es desentrañar algunos problemas que plantea la definición de ‘amigo’ en el enigmático *Lisis* de Platón desde una lectura exploratoria para, atendiendo a nuestra situación presente, ser capaces de extraer algunas conclusiones para nuestra propia vida.

Dar indicios de lo que es la amistad para Platón no es asunto sencillo de determinar sino bastante escurridizo,² al menos en el primero de los diálogos que parece dedicar al asunto de la *philia*. Porque el asunto de exploración se desplaza, como ha observado F. Ferrari,³ de relaciones simétricas o recíprocas entre individuos, tales como la amistad, en la primera parte del diálogo, a relaciones asimétricas, no necesariamente recíprocas, entre el objeto de deseo y el sujeto que lo padece, como las relaciones eróticas (a partir de 216 c, en la segunda parte).

1. BREVE CARACTERIZACIÓN DE LAS AMISTADES VIRTUALES

Se supone que Facebook, Instagram y otros portales tienen como objetivo explícito que no existan fronteras y que las personas de todo el mundo puedan comunicarse y establecer relaciones controladas. Sin embargo, en mi limitada experiencia, las así llamadas ‘amistades virtuales’ tienen ciertas características que podríamos resumir del siguiente modo:

1. Mostración de éxito o de aspectos mayoritariamente positivos, a juicio del emisor, en el plano material o afectivo;

² Como no tenemos un tratado platónico de la amistad, sino solamente indicios desperdigados en muchos diálogos acerca de lo que es la amistad, y como esos indicios a veces se reflejan en palabras entre los personajes y otras veces se muestran en las actitudes de Sócrates con relación a sus amigos en la acción dramática, el método a seguir debe incluir la atención a los discursos y argumentos, conjuntamente con la observación de gestos y actitudes que denotan los sentimientos y emociones de los personajes.

³ F. Ferrari, 1998, p. 23.

2. Expectativa de respuesta positiva inmediata que afiance una identificación superficial con el punto de vista del emisor. Abundan expresiones conformistas o de adulación directa;
3. Obsesiva autoreferencia de imágenes y contenidos, con escasa visión de conjunto;
4. Difuminación o desaparición de la línea divisoria entre lo público y lo privado.

Sin duda todos tenemos amigos cercanos que nos conocen con mayor profundidad, nos sostienen en la adversidad y nos ayudan a ser mejores personas. Pero ¿qué pasaría si no cultivásemos casi esas amistades porque nos hemos hecho dependientes de las que nos aprueban sin conocernos? O ¿qué pasaría si creyésemos que la felicidad coincide con la ‘imagen’ de la felicidad en términos de éxito material o afectivo? ¿O si creyésemos que el número de seguidores determina el valor de una cuenta y de la persona que posee ese dominio? ¿Es que el reino de la cantidad y de la diversión no deja espacio para relaciones interpersonales más humanas? Vayamos al *Lisis*.

2. LA ESCENA INICIAL DEL *LISIS*

Cuando Sócrates marchaba de la Academia al Liceo,⁴ por el camino externo a la muralla, pasando a través de una portezuela donde se encuentra la fuente de Panops, (con una probable referencia a Hermes ‘el que todo lo vigila’⁵) se tropieza con un grupo de jóvenes, entre los cuales distingue a dos amigos: Hipótales y Cetésipo. El primero reconoce a Sócrates y le hace la misma pregunta que Fedro en el diálogo homónimo: ‘¿a dónde vas y de dónde vienes?’ (203a). Esta pregunta es significativa para nosotros. No sólo porque todo diálogo platónico es un transcurrir desde una cierta ignorancia hacia a un cierto saber (aunque no sea más que un cierto saber de la propia ignorancia), sino porque en este caso particular la trayectoria ficticia de Sócrates parece predecir el destino del propio diálogo, que salió de la Academia de Platón para llegar a manos de Aristóteles, quien se nutrió de él, como se puede comprobar en sus escritos sobre la *philia* en la *Ética a Nicómaco*.

La referencia al ‘camino exterior a la muralla’ (*extra muros*) nos sitúa: los personajes se encuentran en un sitio de esparcimiento y ejercicio deportivo, fuera del alcance del juicio de

⁴ La zona de la Academia, al noroeste de Atenas, era un lugar de culto desde la edad de bronce. Platón fundó la Academia en el -387 en el sitio donde el héroe Academo había honrado a los Dióscuros (Cástor y Polux, hermanos de Helena) junto a un olivar sagrado en honor de Atenea, diosa de la sabiduría. Otras manifestaciones religiosas en ese lugar estaban relacionadas con el culto a Prometeo y a Dioniso. En el camino de Atenas a la Academia había sepulcros. El Liceo, en el noreste de la ciudad, era el nombre de un gimnasio en las cercanías de un santuario dedicado a Apolo Licio, en el que además de instalaciones deportivas había un teatro. Aristóteles fundó allí su escuela en el -336.

⁵ González, F. (2003, p. 42). Hermes es el dios de los jóvenes atletas que compiten y aman, en el punto del paso de la niñez a la edad adulta; mensajero entre dioses y hombres, intermediario entre límites, puede invitar a la transgresión.

la ciudad, en la intimidad de la palestra, donde los jovencitos modelan sus cuerpos, compiten atléticamente, se persiguen y se esquivan.

Sócrates atraviesa una ‘pequeña puerta’ fuera del camino trillado. En este diálogo las respuestas de la tradición cultural o de los poetas serán sistemáticamente descartadas hasta dejar a los interlocutores y al propio Sócrates, al menos aparentemente, con las manos vacías. El diálogo abunda en discusiones erísticas, característica de la educación insípida de los jóvenes y particularmente de Menéxenos (211 b) y Cetésipo (211 c)⁶ cuyo maestro es descrito como un *sophistés* (204 a 6-7).

Pasemos a la situación de la acción dramática. Hipótales está enamorado de Lisis pero no sabe cómo cortejarlo para ganar su estima; se dedica a adularlo y a cansar a sus amigos, alabando su belleza, su riqueza, el linaje de su familia, sus carros y caballos, etc. Sócrates le indica que de ese modo nunca lo ganará porque la adulación agranda al amado y lo pone cada vez más lejos de su alcance. Para que Hipótales aprenda a tratar a Lisis, Sócrates se ofrece a hacer una demostración de cómo debería hablarle.

Así comienza el diálogo entre Sócrates, que hace el papel del abogado del diablo y el bello Lisis. Sócrates intenta humillar a Lisis diciéndole que, a pesar de ser libre, de hecho es dominado por sus esclavos pedagogos, porque al parecer sus padres, aunque lo estimen, ‘ponen trabas a su felicidad, lo tienen esclavizado y no le permiten hacer nada de lo que desea’ (209a). Pero Lisis es listo y no cae en la trampa. No se deja amedrentar por las preguntas insidiosas de Sócrates, sino que atribuye las limitaciones que le imponen sus padres a su edad temprana. Sin embargo, Sócrates le hace ver que la causa de tales limitaciones en el uso de artefactos obedece a su grado de conocimientos y destrezas. Aunque su padre no le deja conducir el carro ni los caballos, ni su madre le cede el telar, ambos confían en él cuando quieren que se les lea o se les escriba algo, o cuando quieren que su hijo los deleite con la lira. La conclusión es que ‘en aquello en lo que hemos llegado a ser entendidos todos confían en nosotros, griegos y bárbaros, hombres y mujeres’ y que cuanto mayor sea el conocimiento, más libres seremos y gobernaremos a otros (210 b).

En esta primera escena Sócrates ha logrado que los jóvenes comprendan que existe una relación poderosa entre conocimiento y *philia*. Al parecer, Lisis debe procurar hacerse un ‘entendido’ para recibir y merecer estima. Ante esta primera conclusión pragmática, se ha objetado que la amistad y las relaciones de parentesco no pueden basarse en la utilidad que se pueda obtener de conocimientos técnicos o especializados de los demás. Sin embargo, salta a la vista que una primera aproximación no significa una conclusión y que el contexto y la finalidad de Sócrates justifican su aproximación al asunto. Comparto la visión de quienes no han querido tomar al pie de la letra el utilitarismo de la concepción de la amistad enseñada al joven Lisis, sino que lo interpretan pedagógicamente como un procedimiento para educar

⁶ En un aparte, que no carece de complicidad algo cómica, Lisis pide ayuda a Sócrates para que ‘lo frene’ pero Sócrates, sabiendo lo disputador que es, intenta rehuir el reto ‘para no hacer el ridículo’, hasta que al final acepta a regañadientes (211 b-c).

a Hipótales.⁷ Llegará el momento en que Sócrates hable de un conocimiento del fin último que escapa a la instrumentalización, y que coincide con el conocimiento del bien. Sócrates considera que ser amado por ese conocimiento no es vergonzoso sino necesario. (*Entidemo*, 282 b 3-6).

Hallamos un indicio revelador de la verdadera *philia* en la confesión que hace Sócrates al lector acerca de sus intenciones: estuvo a punto de decirle a Hipótales: ‘así es preciso dialogar con el amado: rebajándole y haciéndolo de menos, y no como tú, inflándole y deshaciéndote en halagos’. Pero como lo vio angustiado y desorientado, se contuvo y se guardó estas palabras (210e). Aunque Sócrates ha dado una lección a Hipótales, no quiere ponerlo en evidencia. Se contiene, y desiste de hacerse notar, porque se ha dado cuenta de cómo se siente. Observemos en primer lugar que la amistad necesita, como condición de posibilidad, *de una cierta complicidad que se reserva al plano privado o íntimo*. La verdadera amistad no puede crecer ni fortalecerse en la exposición pública permanente. Porque las debilidades y las carencias que el amigo conoce y puede ayudar a solventar o a amenguar sólo pueden tratarse en privado.

En segundo lugar, nos encontramos con la clara indicación de que *no se debe adular al amigo*. No ayuda ni al emisor (que se humilla) ni al receptor (que se agranda), por la sencilla razón de que la adulación es un juicio falso, y es dañino en la medida en que impide el verdadero progreso hacia el conocimiento. El amigo no puede consentir la vanagloria.⁸ Sócrates se sitúa en las antípodas de la adulación y se revela como el maestro de la *parrhésia*, i.e. del decir lo que piensa, sin temor a las consecuencias.⁹

Hipótales desea el favor sexual del amado. No ama a Lisis por sí mismo sino por los bienes asociados a su persona y por el placer erótico que podría prodigarle. Sócrates lo encuentra ridículo porque se elogia a sí mismo como si fuera a ganarlo. Aunque el deseo

⁷ Véase por ejemplo Narcy (2000, p. 192-193). En su interesante artículo Narcy concluye que la tesis socrática de que la sabiduría es el único bien (tesis central del *Entidemo*, compatible con la visión anunciada en el *Lisis*) es rechazada por ciertos autores como Anscombe o Annas, no por razones de validez lógica, sino sencillamente por diferencias doctrinales.

⁸ El click semiautomatizado de las relaciones virtuales no contribuye, en principio, a progreso alguno. El emoticon ‘aplauso’ es el símbolo de la aprobación express. Esto no significa que todo aplauso sea adulator ya que también puede ser merecido, pero el click inmediato facilita la repetición de innumerables gestos de aprobación que, de tan frecuentes, pueden resultar vacíos o pueden elevar el umbral de aprobación externo en exceso. Este efecto es peligroso. Porque obliga a focalizar la atención en el sujeto en forma exagerada en lugar de hacerlo en el cumplimiento correcto de la acción que se realiza. Por otra parte, el mecanismo automatizado de las redes no parece facilitar una toma de distancia, un cierto tiempo de pensar críticamente lo que el ojo ve en la imagen o lo que el intelecto elabora a partir de un contenido verbal.

⁹ Incontables sentencias reflejan esta actitud de Sócrates, por ejemplo en la *Apología* frente a los jueces o en el *Gorgias* frente a Calicles. De modo que parte del cuidado personal incluye aprender a contenerse en la palabra cuando corresponde (como aquí con Hipótales) o no contenerse en absoluto (como con Lisis y tantos otros, sean amigos como Critón, o adversarios como Trasímaco o los jueces).

motiva a Hipótales a hacerse ‘amigo’ de Lisis, no es suficiente para fundar una relación de amistad¹⁰ en sentido pleno.

En general Sócrates humilla a Hipótales, a Lisis, y a Menéxenos a lo largo del diálogo, pero con su estrategia no los pierde como amigos. De algún modo se las ingenia para corregirlos y ponerlos en camino para explorar juntos la verdad. Por otra parte, la supuesta estrategia socrática para rebajar a Lisis contiene un punto de ironía en el caso de Lisis porque éste no da muestras de sentirse humillado por Sócrates, como si adivinase que su interlocutor está probándolo o jugando con él. Cuando el juego termina, Lisis, consciente del ejercicio que ha tenido lugar sobre él, pide en privado a Sócrates que haga lo mismo con Menéxenos. Sócrates le contesta que lo lleve a cabo él mismo ya que ha estado muy atento (211 a). Lo que indica que la puesta a prueba del otro (con la consiguiente humillación o sin ella) es el modo favorito de Sócrates de tratar a los amigos. Queda a los interlocutores la libertad de reaccionar con inteligencia y ‘disfrutar’ de la prueba o enfadarse con Sócrates en lugar de enfadarse consigo mismos y avanzar (cf. *Teeteto*, 150e-151b; 210 c 1-5). En cualquier caso, podría decirse que el mayor gesto de amistad socrática consiste en ser elegido por él para ser refutado.

3. LA ESCENA FINAL: ‘NO SABEMOS QUÉ ES UN AMIGO PERO DIRÁN QUE CREEMOS QUE NOS HEMOS HECHO AMIGOS’

A fin de explorar las claves interpretativas que Platón deja caer en el diálogo, seguiré el orden inverso a la lectura. Cuando el diálogo acaba, los interlocutores no son capaces de llegar a una definición de la amistad. Y sin embargo, precisamente al final del diálogo, Sócrates, hablando de los esclavos que han venido a buscar a los jovencitos para llevarlos a sus casas, dice:

Ahora, Lisis y Menéxeno, hemos hecho el ridículo, yo que soy viejo y también vosotros. Pues cuando se vayan éstos dirán cómo nosotros creemos que somos amigos unos de los otros – pues yo me cuento entre vosotros – y sin embargo, no hemos sido capaces de llegar a descubrir qué es el amigo: ὡς οἰόμεθα ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι – καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι – οὐπω δὲ ὅτι ἔστιν ὁ φίλος οἷοί τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν (*Lysis*, 223 b 4-8).¹¹

¹⁰ Bordt (2000, p. 160) ha señalado que es importante ‘refutar’ a Hipótales para poner en evidencia que la amistad y el amor no pueden reducirse solamente a una emoción intensa. Para construir una relación es necesario apelar a otras fuentes racionales más estables, no basadas exclusivamente, en el apetito y el impulso. Para poder cuidar a alguien es necesario amar algo más alto que uno mismo y que el otro, es preciso vislumbrar otras alturas hacia las que conducirnos.

¹¹ Bolotín (1977, p. 61, nota 86) en lugar de traducir ‘qué es el amigo’ traduce: ‘si existe un amigo’. El griego lo permite pero el hecho de que Sócrates se cuenta a sí mismo como amigo de los jóvenes, y hable de una cierta ridícula paradoja, no puede autorizar esa traducción.

Si sólo fuera cuestión de cotilleo entre esclavos que no hablan bien el griego y que parece que han bebido demás en la fiesta de Hermes, sus comentarios no deberían importarnos, pero Sócrates sostiene que él se cuenta entre ellos como un amigo, y que han hecho el ridículo porque no han podido definir en qué consiste ser amigo de alguien. El lector adivina que debe volver a leer el diálogo para descubrir cuál es el momento, que le ha pasado desapercibido, en el que estos tres personajes se han hecho amigos.

Al inicio de su diálogo con Menéxenos, Sócrates confiesa que hay algo que desea desde niño, como otros desean caballos, perros, oro u honores; estas cosas a él le importan poco, pero declara que siente una gran pasión por tener amigos (πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς: 211e1-2) y que tener un amigo *bueno* es lo que más querría (καὶ βουλοίμην ἄν μοι φίλον ἀγαθόν: 211e3) ya que es tan amigo de sus compañeros (o discípulos) (οὕτως ἐγὼ φιλέταιρός τις εἰμι: 211e8).¹² Este anuncio en plano horizontal se lleva al plano vertical en el punto culminante de la estructura piramidal que organiza este diálogo platónico, y muchos otros. Sócrates no quiere un amigo cualquiera sino un amigo bueno, y más precisamente, según revela la acción dramática, hacerlo mejor, perfeccionarlo, llevarlo hacia su plenitud... o quizás aún mejor, hacerse mejor con él. Ser amigo se revelará como amar el bien con otro para que ambos lleguen a mejorarse mutuamente. O dicho muy brevemente, toda auténtica *philia* supone compartir un deseo erótico por el bien.

A continuación Sócrates declara:

Viéndoos a vosotros, a tí y a Lisis, me asombro y os felicito porque, siendo tan jóvenes, habéis llegado a poseer tal don de un manera tan rápida y sencilla. Has logrado, rápida y fácilmente que él sea tu amigo y tú el suyo' (211e8-212a4).

La observación acerca de la rapidez, la sencillez y la facilidad, (propias de muchas relaciones virtuales, como si Sócrates dijera a un joven de hoy que se siente maravillado por la cantidad de amigos y seguidores que se ha hecho en Instagram o en Facebook con tanta facilidad y rapidez) no puede ser sino irónica, porque la acción dramática muestra que estos jóvenes se celan, se persiguen y rivalizan entre ellos de un modo nada sencillo, al punto que cada uno de ellos pide ayuda a Sócrates con relación a otro: Hipótales con relación a Lisis y éste con relación a Menéxenos.

Sócrates agrega que él está tan lejos de haberlo logrado, que no sabe de qué modo se hace uno amigo de otro (212a 4-7). Este comentario también puede parecernos algo irónico, si tenemos en cuenta la fama y el poder de convocatoria que tenía Sócrates en la Atenas de su época. Pero lo importante de esta observación es que el diálogo, más que buscar una definición de amistad, tiene como objetivo investigar el modo en que uno desea, se hace amigo, o ama a alguien o a algo.¹³

¹² Según los testimonios de Alcibiades en el *Banquete* y del propio Sócrates en el *Fedón* y en el *Fedro*, Sócrates ama apasionadamente a los jóvenes para conducirlos a la vida filosófica, no para abusar de ellos.

¹³ Ferrari (1998, p. 22, 24-25) observa que la respuesta a esta pregunta supone dos factores: la 'precondición' de la amistad, del eros y del apetito es la carencia por parte del sujeto, que es consciente

Comienza aquí una fase indagatoria de corte erístico que no conduce aparentemente a ningún resultado positivo acerca de la amistad. La primera cuestión que se plantea es si en las relaciones eróticas es ‘querido’ el amante o el amado. No se ponen de acuerdo. Como hay casos en que el amado odia a quien lo ama y ama a quien lo odia, deciden reiniciar la indagación por otro camino. El análisis parece descriptivo.

La segunda vía es apelar a los poetas que dicen que los hombres se vuelven amigos por semejanza. Pero el examen de esta posibilidad los deja con las manos vacías porque caen en una simplificación maniquea que bloquea el proceso de indagación: parten del supuesto de que existen ‘los malos’, ‘los buenos’ y ‘los neutros’. Los malos no pueden ser amigos de los malos por ser imprevisibles e inestables, por lo que no pueden llegar a hacerse semejantes a sí mismos ni mucho menos podrían ser semejantes a otro y amigo suyo (214d). Tampoco los buenos podrían tener ‘interés’ en hacerse amigos de los buenos, puesto que siendo buenos, estando ausentes de sus amigos, no los echan de menos porque son autosuficientes, y estando juntos, no sacan ‘provecho’ en ello (215b).

Es evidente que Sócrates y Menéxenos están explorando esta posibilidad desde una visión utilitarista o interesada de la amistad.¹⁴ Sócrates quiere mostrar a Menéxenos que el fracaso es inevitable cuando uno no puede liberarse de esta perspectiva. El análisis prosigue. Parecería que los hombres se hacen amigos por la utilidad que pueden obtener de su opuesto: el pobre, del rico; el ignorante, del sabio; el enfermo, del médico (215d).¹⁵ Sócrates propone que quizás ‘lo que no es ni bueno ni malo’ sea amigo de lo bueno: τὸ μῆτε ἀγαθὸν μῆτε κακὸν φίλον οὔτω ποτὲ γιγνόμενον τοῦ ἀγαθοῦ (216c2-3).

Aturdido por la aporía del discurso, Sócrates busca refugio en un viejo proverbio, y así arriesga que lo amado o querido sea lo bello (αὐτὸς εἰλιγγιῶ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπορίας, καὶ κινδυνεύει κατὰ τὴν ἀρχαίαν παροιμίαν τὸ καλὸν φίλον εἶναι: 216c5-7) e insiste en que ‘lo bueno es bello’: λέγω γὰρ τὰγαθὸν καλὸν εἶναι (216d2). Como si estuviese adivinando (ἀπομαντευόμενος), sostiene que lo que no es ni bueno ni malo es amigo de lo bueno y bello (216d3-4) (lo busca y lo persigue) por la presencia de algo malo (217b). Así también, observa, es el caso del que no es ni sabio ni completamente ignorante, sino que,

de su déficit, y por otra parte, la presencia de un término intencional del proceso concebido como ‘causa final’, que es identificado con el bien, y resulta ser ‘lo propio’ del sujeto que desea.

¹⁴ En su estudio sobre el *Lisis*, Bolotin (1977, p. 139) considera que la amistad, entendida como una relación de amor entre seres humanos, es problemática e ilusoria porque cada amigo ama primariamente su propio bien y al otro, como un medio para su realización. También Vlastos (1981) entiende que, según Platón, la utilidad es una razón suficiente para el amor y la amistad. Por lo que resulta egoísta. Adams (1995) y Reshotko (1997), siguiendo a Irwin (1977), también consideran la posición socrática, utilitarista. Para Bordt (2000, p. 161-162) en cambio la utilidad es una condición necesaria de la amistad pero no suficiente.

¹⁵ Aristóteles sigue aparentemente el mismo orden: apelación a los poetas y a los sabios; origen de la amistad por semejanza y desemejanza (*Ética Nicomaquea*, VIII 1155a32-b8).

sabiendo que no sabe, busca el saber (218a).¹⁶ Y concluye que lo que no es ni bueno ni malo (el cuerpo, el alma y todo lo demás) quiere el bien como fin por la presencia de lo malo (Cf. 218b8-c2; 219a6-b2).

Sin embargo esta no es la última palabra, sino que en este punto Sócrates comienza a desmarcarse de las simplificaciones anteriores de ‘los buenos’ y ‘los malos’. La realidad es compleja, como lo muestra la presencia de lo malo (y de lo bueno) en lo neutro. Este es un paso importante, pero aún hace falta dar un segundo paso para liberarse de la visión popular y utilitaria de la amistad.

Puesto que no siempre buscamos algo en razón de otra cosa en forma interesada, Sócrates considera que las cosas deseadas por causa de otra cosa son como simulacros que nos ponen fuera del camino (ὡςπερ εἶδωλα ἅττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξαπατῶ), porque en realidad las queremos sólo por causa de otra cosa, mientras que lo primero querido por sí mismo es lo verdaderamente querido (219 d 2-5).¹⁷

Así resulta que la amistad verdadera no es utilitaria y no busca a otro por los beneficios o utilidades que se derivan de la relación (220b4-5; 6-7). Lo que deseamos como fin en sí mismo y no por otra cosa, eso es el bien. (220b6-7).

Contra la primera conclusión, Sócrates sostiene que aunque el mal desapareciera, aún así deseáramos el bien; después de todo, el mal no es la causa de que las cosas sean queridas, sino, observa, el deseo mismo de lo que uno carece (220e1-2).

La segunda conclusión que supera a la primera establece que: “De lo propio, al parecer, resulta que son el amor, la amistad y el deseo (τοῦ οἰκείου δὴ, ὡς ἔοικεν, ὃ τε ἔρωσ καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὕσα)” (221e3-4). En el amor, la amistad y el apetito, queremos ‘lo propio’, lo que nos pertenece por naturaleza, lo que nos corresponde, pero que no poseemos completamente, y por ello lo deseamos.

4. ¿UN DIÁLOGO APORÉTICO?

Sócrates cree que lo ‘propio’ no es lo mismo que lo ‘semejante’ y que, siendo diferentes, ya han encontrado una respuesta a la cuestión de en qué consiste hacerse amigo

¹⁶ Bordt (2000) observa que así como la ‘sabiduría’ de un ser humano consiste sobre todo en desear el saber, análogamente, la ‘bondad’ de un hombre consiste en desear el bien, y sólo los que desean lo realmente bueno pueden ser amigos (165). A pesar de las apariencias, según este autor, no se ha de creer que para Platón los buenos son realmente autosuficientes; desde el momento en que desean algo, no pueden serlo (166). Que los inestables y desleales no pueden ser amigos ni de sí mismos ni de otros, observa Bordt, es doctrina de *Rep.* 351c7-352d3 y de *Gorgias*, 507e1-6. Con relación a la cuestión de la semejanza, señala que Platón no considera la refutación socrática del *Lisis* como válida, puesto que define la amistad como una relación entre iguales en virtud (*Leyes*, 837a6 y sgtes.) 166.

¹⁷ “Todas las demás cosas de las que decimos que somos amigos por causa de otra, nos engañarían, como si fueran simulacros de ella, mientras que aquello primero querido por sí mismo, sería lo verdaderamente querido’ (μη ἡμᾶς τᾶλλα πάντα ἃ εἶπομεν ἐκείνου ἔνεκα φίλα εἶναι, ὡςπερ εἶδωλα ἅττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξαπατῶ, ἧ δ’ ἐκείνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον).

(222b4-5). Pero su convicción no es suficiente; necesita la confirmación de los jóvenes para proseguir: “¿Queréis pues, dije yo, que como embriagados por el discurso concedamos y afirmemos que lo propio es distinto de lo semejante? (βούλεσθ’ οὖν, ἣν δ’ ἐγώ, ἐπειδὴ ὥσπερ μεθύομεν ὑπὸ τοῦ λόγου, συγχωρήσωμεν καὶ φῶμεν ἕτερόν τι εἶναι τὸ οἰκεῖον τοῦ ὁμοίου;)” (222c1-3).

Como ellos aceptan la propuesta, Sócrates les pregunta entonces, si aceptan la tesis de que el bien es lo propio de todo, y lo malo es ajeno a todo (πότερον οὖν καὶ τὰγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντί, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον εἶναι;) (222c4-5).

No hay respuesta a esta cuestión por parte de los jóvenes y cuando les pregunta si lo malo es lo propio de lo malo; lo bueno, propio de lo bueno y lo que no es ni bueno ni malo es lo propio de lo que no es ni bueno ni malo, ellos asienten. Pero en este paso lo propio resulta ser lo mismo que lo semejante, tesis que se había acordado rechazar.

Entonces Sócrates les dice:

‘Pero ya muchachos hemos vuelto a caer en el argumento que antes habíamos rechazado, a saber: que el injusto y el malo no son menos amigos del injusto y del malo, que el bueno lo es del bueno.’ ‘Esa parece ser la conclusión’ dijo Menéxenos.

A este personaje casi parece agradecerle la aporía. Naturalmente, hay un modo de salir de ella. Si lo propio es diferente de lo semejante, es posible que todo desee el bien, i.e. lo bueno, lo malo y lo neutro. Sin embargo, Sócrates no insiste en esta salida, sino todo lo contrario, parece consentir que Menéxenos y todos ellos se queden con las manos vacías, como si Platón deseara que sea el lector quien encuentre el fallo y descarte la aporía.

Sócrates les pregunta:

– ‘¿Pero, cómo? Si antes habíamos dicho que lo bueno y lo propio son lo mismo, no será entonces el bueno sólo amigo del bueno?’ Ellos asienten y él dice: ‘esto *creíamos* que ya lo habíamos refutado, no os acordáis?’ (222d5-8).

Al negar la identidad entre lo propio y lo bueno, caen otra vez en la afirmación de que solamente el bueno puede ser amigo del bueno, cosa que ya habían descartado antes.

Sin embargo, desde mi punto de vista, este pasaje revela que Sócrates no renuncia a que lo propio y el bien son lo mismo para todas las cosas, como había afirmado antes, porque todo es bueno en cierto sentido y lo bueno de cada uno o de cada cosa, es lo que busca el bien en lo otro.

Que Sócrates diga que ‘creían’ haberlo refutado no es lo mismo que haberlo refutado. Los buenos no pueden desear ser amigo de otros porque, siendo buenos, son autosuficientes. Esto sería así si los buenos fuesen absolutamente buenos.

Pero todo en este mundo es mixto y relativo a lo deseado por sí mismo como fin último. La discusión con Menéxenos versa sobre los absolutamente buenos y los absolutamente malos, pero si sólo hay lo que es ni absolutamente bueno ni absolutamente

malo, la antigua refutación no tiene valor ahora. A mi modo de ver, *parece* que el diálogo acaba en aporía porque no se puede definir lo que es ser amigo, si uno pretende conseguirlo haciendo uso de conceptos absolutos y excluyentes, propios de la erística de Menéxenos, tales como ‘bueno absolutamente’ o ‘malo absolutamente’. Creo que existe una salida y que el diálogo puede ser salvado por el lector, si se siguen las pistas que Platón ha dejado caer en suspenso y se acepta que la realidad es compleja o mixta. En este sentido comparto la posición de F. Ferrari¹⁸ para quien no estamos ante una aporía objetiva o insalvable en sí misma, que amenace el contenido verdadero y propio del diálogo, sino ante una aporía que corresponde al nivel dialógico-situacional.¹⁹

En un trabajo anterior²⁰ defendí la tesis de que el diálogo no es realmente aporético, a pesar de que Sócrates parece considerarlo así. Como hemos adelantado, Sócrates, un hombre mayor, se cuenta a sí mismo como amigo de los jóvenes. ¿En qué sentido podría ser esto?

No en un sentido utilitario ni erótico en su acepción vulgar, sino en la búsqueda del bien, que en este caso se concreta como búsqueda del conocimiento de sí mismos, de lo que ellos tienen de propio y de bueno. En el contexto del diálogo lo bueno es que Sócrates los ha llevado a experimentar lo que es la amistad en la búsqueda en común, los ha refutado parcialmente al afirmar que existe un fin en sí mismo y que no toda relación humana se reduce al deseo de placer erótico (Hipóteles) o a la utilidad técnica (los padres de Lisis). El fracaso del argumento se debe a que los jóvenes no son capaces de descubrir que las categorías absolutas no corresponden a la realidad cambiante ni pueden admitir la identidad de lo propio y el bien en todas las cosas. Y Sócrates no puede forzarlos a hacerlo.

Un signo de que él no se conforma con el resultado negativo se pone de manifiesto cuando confiesa que estuvo a punto de buscar el apoyo de ‘algún otro de los mayores’ (223a) probablemente para intentar persuadir a los otros jovencitos. No pudo conseguirlo, porque el diálogo es interrumpido bruscamente por los pedagogos quienes consiguen disolver la reunión.

5. ¿QUÉ NOS DICEN EL *LÓGOS* Y LA ACCIÓN DRAMÁTICA?

El bien es lo propio de todo, según Sócrates y lo que todos buscan. No existen en realidad ni los absolutamente buenos ni los completamente malos en sentido absoluto. El diálogo parece terminar en aporía porque parte de categorías absolutas atemporales en las que no hay proceso, ni cambio, ni vida.

¹⁸ Ferrari (1998, p. 22).

¹⁹ También para Kahn (1996) entre 216c y 221d se encuentra la implícita conclusión positiva del diálogo. Esos resultados se mantienen. Rowe (2000, p. 207) sostiene que Sócrates no está simulando no haber alcanzado una conclusión, sino que su tesis es compleja y requiere un desarrollo ulterior que él encuentra en la enseñanza de Diotima en el *Banquete* donde se establece que uno ama aquello de lo que carece y que el bien es el objeto universal de amor o deseo (205e-206a).

²⁰ Bossi (2000).

En todos y en todo anida el bien, que es lo más propio, y lo que llama al bien como objeto de deseo, de amor y de amistad. Lo que se busca en todos los casos es el bien que ya poseemos en parte pero que no poseemos completamente.

En consonancia con esta visión, Aristóteles sostendrá que los buenos no sólo ‘necesitan’ amigos sino que la amistad entre iguales por amor del bien que ellos disfrutan es la mejor y la más auténtica, si la comparamos con la amistad utilitaria propia de la vejez o con la amistad por el placer erótico, propia de los jóvenes. Los buenos necesitan amigos como objeto de sus buenas acciones; para perseverar en el bien, ya que no permiten a sus amigos cometer errores y para conocerse a sí mismos: los amigos son un *alter ego*. La consciencia de uno mismo como ‘bueno’ hace la existencia deseable y placentera, pero la contemplación directa de uno mismo es imposible, sólo es realizable a través de los amigos.²¹

Ser amigo de uno mismo es ser amigo de lo más propio de cada uno, es decir, del bien que somos, siquiera parcialmente. Esto puede confirmarse en el papel que desempeña la noción de ‘propio’ con relación a lo justo tal como se desarrolla en la *República*.²² Ser amigo de otro es buscar en el amigo y con el amigo el desarrollo de lo más propio de ambos, que es, otra vez el bien. Pero ¿de qué bien está hablando Sócrates?

En este diálogo (y también en el *Gorgias* y en el *Protágoras*) Sócrates sostiene que lo bello y lo bueno son lo mismo. *Tò kalón* puede traducirse como ‘lo bello’ pero es también ‘lo noble’ y ‘lo admirable’ por lo que cabría interpretar el bien en sentido ético. Pero también es bello el diálogo filosófico. Y en nuestro caso, ha sido fecundo.²³ Veamos cómo han cambiado nuestros cuatro personajes principales.

En primer lugar podemos preguntarnos: ¿Qué ha sucedido en la acción dramática para que Sócrates, el amante de amigos que dice que no sabe cómo hacerse con ellos, acabe por contarse a sí mismo como amigo de estos jovencitos?

²¹ *Ética Nicomaquea*, 1169b3- 1170b19; 1159b2-11; *Magna Moralia*, 1213a10-26. Sin embargo, para Aristóteles la amistad no es un género común y uno sino que su unidad es solamente de referencia *prós hen* hacia esta amistad excelente entre iguales en la virtud.

²² En la *República*, ser amigo de uno mismo es ser ‘uno’ consigo mismo, i.e. dar a cada parte del alma lo suyo (su objeto de deseo) en la medida adecuada para que reine la moderación en todas las partes y estén de acuerdo en que debe gobernar la razón (porque tiene la mejor visión del conjunto) y así resulte la justicia en el todo. En forma análoga, ser amigo de la ciudad significa ser uno con ella, lo cual supone igualmente la moderación (entendida como el conocimiento de los propios límites) para acordar quien debe gobernar de modo que reine la justicia.

²³ Estoy de acuerdo con Bordt (2000) en que el bien es lo propio de los amigos y es también su fin, lo amado por sí mismo, no utilitariamente sino el objeto último de su deseo, por lo cual dos personas pueden ser llamados amigos, en sentido estricto. Ferrari (1998, p. 25-27) interpreta que el bien propio que deseamos y que nos ha sido sustraído, del que estamos privados, es el mundo de las ideas que el alma pudo atisbar antes de nacer: ‘Es propio del alma sólo aquello que es accesible a su facultad cognitiva suprema (*noúis*) en virtud de una parentela ontológica perdida’ (p. 26). El autor no considera que ésta sea la única posible interpretación, naturalmente, pero encuentra apoyo de su enfoque en pasajes de *Fedón* (79d3; 75e1-7) y de *República* (611e2-3).

Sócrates pone atención a los intereses y preocupaciones de estos jóvenes,²⁴ sea el deseo de ganar el favor de Lisis por parte de Hipótales o el deseo de humillar a su rival por parte de Lisis. Con esas excusas comienza Sócrates a dialogar con ellos. Progresiva el diálogo sinuosamente. Lisis se muestra una presa difícil de subyugar con artes torpes. Hipótales toma nota de que la adulación no es el camino. Y el discuditor Menéxenos, al optar por un movimiento en falso, se queda sin definición de ‘amigo’. No hay victoria para él.

A mi modo de ver, Sócrates lo ha refutado con sus propias armas con el objetivo de volverlo más suave y tolerable para sus amigos.²⁵ Indirectamente Sócrates consigue cambiar la perspectiva y quizás también el modo en que se relacionen estos tres personajes entre sí, por medio de su modo peculiar de ponerlos a prueba.

Si no percibiéramos la ironía de Platón, hasta podríamos pensar que Sócrates mismo cambia de situación porque gana tres nuevos amigos, en la medida en que los intenta llevar hacia lo mejor de sí mismos, i.e. hacia la conciencia de los propios límites,²⁶ sean emocionales, como es el caso del impulsivo Hipótales o intelectuales, como es el caso del discuditor Menéxenos.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN: SI *EROS* DEL BIEN, ENTONCES *PHILÍA*

1. Frente a la mostración exclusiva de éxito, el reto platónico sobre la amistad acaba en fracaso. Es un fracaso aparente porque constituye el mejor regalo que nos puede hacer Sócrates: escamotearnos la solución para retornar a buscarla;
2. Frente a la inmediatez, la amistad se genera progresivamente entre varios con un mismo fin: la búsqueda de lo propio en lo otro, i.e. el bien.
3. Frente a la idiotización auto-referencial y superficial, el diálogo platónico se centra en una cuestión a definir. La solución no se facilita. Se mantiene en un plano semioculto que se resiste a ser revelado explícitamente. Es accesible

²⁴ También en el *Fedro* Sócrates se muestra como ‘amigo’ de su interlocutor, en cuanto soporta con paciencia las veleidades de Fedro en la primera parte, hasta el punto en que debe cortar de cuajo sus juegos de seducción y rivalidad, porque sus pretensiones atentan contra la verdad: no se debe complacer al que no ama; el único que merece el amor de los jóvenes es el que los ama con pasión filosófica. Al regresar de su intento fallido de cruzar el río, y habiendo recuperado su atención, Sócrates consigue elevar la autoestima de Fedro a través de la belleza de un canto nuevo que le revela su naturaleza divina. Finalmente, acabado el mito, el amigo Sócrates le muestra sus propias cartas y le enseña a amar a otro del mismo modo.

²⁵ Si el discípulo quedara estéril, ‘será menos pesado y más tratable para sus amigos’, pues tendrá la sensatez de no creer que sabe lo que ignora. Esto y nada más es lo único que el arte mayéutico de Sócrates puede lograr (*Teeteto*, 210c1-5).

²⁶ No es otra la lección del *Cármides*. Si la moderación, en su acepción popular, puede fijar la medida adecuada de cara a los placeres, es porque en sentido filosófico profundo, consiste en tomar consciencia de los propios límites.

pero hay que centrarse en la presa, rastrearla y retroceder en busca de pistas e indicios. Al hacerlo los cazadores manifiestan destrezas y fallos.

4. Frente a la manipulación, el amigo no es un medio para que uno sea admirado, aplaudido o adulado, ante cualquier nimiedad. El objeto del deseo no es un medio para otra cosa, sino un fin en sí mismo. Queremos saber lo que es 'ser amigo' para saber lo que es desear o amar, para saber lo que deseamos y en qué consiste nuestro bien propio.
5. Frente al exhibicionismo, la amistad requiere intimidad y complicidad. El amigo no expone los fallos del amigo en público, sino que, conociendo sus preocupaciones, intenta cuidar del él para que alcance lo que tiene de más propio, i.e. su bien. Sin consciencia de ignorancia y límites no hay deseo. Sin deseo corremos el riesgo de morir. Morir de éxito y adulación.

Para finalizar, una pregunta. Si el alma no sale en pantalla y los procesos emocionales profundos no encuentran el ámbito adecuado en la visibilidad expuesta de los amigos innumerables y de los seguidores superficiales, ¿no corremos el riesgo de generar una doble vida: la del éxito expuesto, por una parte, y la de las emociones reales, acaso ligadas a lo que erróneamente podamos considerar un fracaso, aunque en verdad no lo sea? ¿Cómo puede un amigo virtual conocer esa otra vida que necesariamente debe permanecer oculta? Y si no la conoce, ¿cómo puede contribuir a su cuidado para provocar el crecimiento del amigo? ¿Un mundo feliz de éxitos, celebraciones y diversión en constante exposición ininterrumpida, no acaba por dejarnos hastiados, por imposible y ficticia?

REFERENCIAS

- ADAMS, D. The *Lysis* Puzzles. *History of Philosophy Quarterly*, v. 2, p. 3-17, 1992.
- ANNAS, J. Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. *Mind, New Series*, v. 86, n. 344, p. 532-554, 1977.
- BOLOTIN, D. *Plato's Dialogue on Friendship*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1979.
- BORDT, M. The Unity of Plato's *Lysis*. In: ROBINSON, T. M.; BRISSON, L. (Ed.). *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides*. Selected Proceedings of the V Symposium Platonicum. Sankt Augustin; Academia Verlag, 2000. p. 157-171.
- BOSSI, B. Is the *Lysis* Really Aporetic?. In: ROBINSON, T. M.; BRISSON, L. (Ed.). *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides*. Selected Proceedings of the V Symposium Platonicum. Sankt Augustin; Academia Verlag, 2000. p. 173-179.
- FERRARI, F. L'*oikeion* dell'anima e la coscienza filosofica: il motivo gnoseologico nel *Lisidè*, *Acta Universitatis Carolinae-Philologica 3 Graecolatina Pragensia XVI-XVII*, 1998. p. 21-27.
- GONZÁLEZ, F. How to read a Platonic prologue: *Lysis* 203 a-207d. In: MICHELINI, A. (Ed.). *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2003. p. 15-44.

IRWIN, T. *Plato's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue*. The Philosophical Use of a literary Form. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

NARCY, M. Le Socrate du *Lysis* est-il un Sophiste?. In: ROBINSON, T. M.; BRISSON, L. (Ed.). *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides*. Selected Proceedings of the V Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000. p. 180-193.

NICHOLS, M. Friendship and Community in Plato's *Lysis*. *The Review of Politics*, v. 68, p. 1-19, 2006.

PRICE, A. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

RESHOTKO, N. Plato's *Lysis*: A Socratic Treatise on Desire and Attraction. *Apeiron*, v. 30, p. 1-18, 1997.

ROWE, C. The *Lysis* and the *Symposium*: *aporia* and *euporia*?. In: ROBINSON, T. M.; BRISSON, L. (Ed.). *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides*. Selected Proceedings of the V Symposium Platonicum. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2000. p. 204-216.

VLASTOS, G. The Individual as Object of Love in Plato. *Platonic Studies*, p. 3-34, 1981.

VIDA COMO “ESTADO DE ALMA”, AMIZADE À VIRTUDE UMA HOMENAGEM AO NOSSO MESTRE PROF. DR. MARCELO PIMENTA MARQUES

Maria Dulce Reis*

* Doutora
em Filosofia,
Universidade
Federal de Minas
Gerais. Professora
de Filosofia
Antiga, Pontifícia
Universidade Católica
de Minas Gerais.
mariadulcereis@
pucminas.br



RESUMO: O presente artigo faz uma homenagem ao professor Marcelo Pimenta Marques, ressaltando seu caráter como parte de seu legado a seus alunos e amigos. Destaca, na filosofia platônica, as concepções de virtude e vício, vida e morte “na” *psykhé*, como “estados de alma” conquistados segundo o grau de educação e amizade dos três gêneros da alma (*tò logistikón, tò thymoeidés, tò epithymétikón*), de autoconhecimento e conhecimento dos diferentes graus de Ser. Tal leitura reafirma a defesa de nossa tese de doutoramento que aponta a teoria da alma triádica como base da teoria ético-política de Platão, presentes sobretudo nos diálogos *República* e *Leis*.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; Filosofia Antiga; ética; alma; virtude.

LIFE AS “STATE OF SOUL”, FRIENDSHIP OF VIRTUE

ABSTRACT: This paper homages Professor Marcelo Pimenta Marques, exalting the character as part of his legacy to students and friends. In Plato’s philosophy, the conceptions of virtue and vice, life and death “in” the *psykhé*, as “states of soul” conquered according to the degree of education and friendship of the three genders of the soul (*to logistikon, to thymoeides, to epithymetikon*), of self-knowledge and knowledge of the different degrees of Being. This angle reaffirms the defense of our doctoral thesis, pointing the triadic soul theory as the basis of Plato’s ethical-political theory, present mainly in the dialogues *Republic* and *Laws*.

KEYWORDS: Plato; Ancient Philosophy; ethics; soul; virtue.

PREÂMBULO

“Vamos continuar essa conversa”, essa foi a dedicatória do prof. Marcelo Marques a mim, no exemplar de seu livro lançado em 2006, ano da conclusão de minha tese de doutorado, orientada por ele e defendida no início de 2007. Acredito que fui sua primeira



orientanda de doutoramento. Essa foi, também, a constante postura de Marcelo diante de seus orientandos e inúmeros alunos: a de estímulo ao debate filosófico, a de respeito aos alunos e ao exercício da Filosofia, a de não colocar um ponto final em um diálogo, bem como na interpretação de algum conceito da filosofia platônica. Um interlocutor “de peso”, referência para nós, seus orientandos, esperávamos sempre por seu “feedback” quanto ao que tínhamos escrito ou pensado a respeito da filosofia de Platão. Privilégio tivemos, portanto, seus alunos e orientandos, por tê-lo tido como referência no conhecimento da Filosofia Antiga, como interlocutor em nossos estudos e como amigo, pois essa era também a sua postura, a de estar disponível para nos ouvir, trocar ideias, estimular, dar oportunidades, convidar. Assim, recebi sempre com muita honra seus convites para participação em congressos, “bancas de defesa” e para ministrar aulas. Quando fui chamada a ministrar a disciplina de Filosofia Antiga na PUC Minas (a partir do ano de 2015), compartilhamos isso como a conclusão de um ciclo de trabalho que estivemos desenvolvendo há anos. E somente hoje, como professora, entendo o que então chamei de excesso de liberdade, que me foi dada por Marcelo no decorrer da elaboração de minha tese. Importava a ele que a tese fosse do aluno, de seu autor. Essa autonomia dada ao aluno é sinal de confiança e condição para que uma tese seja, de fato, original.

Hoje estamos reunidos para homenageá-lo, para agradecer-lhe e para ressaltar o seu legado. E gostaria de destacar aqui que Marcelo nos legou não só sua obra, sua produção acadêmica, seu trabalho como professor e orientador. Ele nos legou as suas atitudes, o seu caráter. Pois seu trabalho e suas atitudes já nos mostravam, e continuam nos revelando, uma face de sua “alma” (tradução corrente para o termo *psykhê*), seu caráter virtuoso. Ao ministrar as minhas aulas de Filosofia Antiga, agora sem a sua presença, tornou-se gritante, para mim, o quanto recebi dele: a formação, a influência, o exemplo, exemplo de trabalho e de alma. Presto a ele, aqui, sincera homenagem e profundo sentimento de gratidão.

O que nossa cultura tem a dizer sobre morte e vida? Há cerca de quinze anos atrás, Marcelo acompanhava meus estudos sobre a alma em Platão, época da “seleção” para o doutorado. Foi quando ele externou a mim que nós, ocidentais, estamos muito pouco preparados para o tema da morte, no sentido de que nossa cultura não costuma debater a respeito, não encara de frente essa realidade humana da mesma maneira que o fez o Sócrates platônico da *Apologia*, do *Crítion* e do *Fédon*. Assim, quanto ao tema da morte, no decorrer de suas aulas e orientações, Marcelo o enfrentava como aos demais temas da filosofia platônica: com vigor, inteligência e sensibilidade. Continuo concordando com ele, pois agora que estamos diante de sua ida, nossa posição é a da fragilidade humana, a da dificuldade de falar a respeito desse tema. Proponho, então, reconhecermos a herança de Marcelo para todos nós, à qual me referi acima e, por meio dela, pensarmos sobre a relação entre morte e vida “na” alma humana – e não “da” alma.

Não tenho a menor pretensão de decifrar a alma de nosso mestre (e isso seria impossível). Minha intenção é a de reavivar aqui o seu legado: seu trabalho e seu caráter, que revelam muito da vivacidade de sua alma. Esse estado de “saúde da alma” evidenciou-se em suas pesquisas, seus livros, seus artigos, suas comunicações, suas aulas, suas orientações,

em suas marcas intelectuais e afetivas. Amigo da sabedoria, curioso, dinâmico, ele não se reconhecia como um paradigma de Filósofo. Contudo, os temas por ele privilegiados em suas pesquisas, como o da alteridade, o da imagem, o da alma humana, dentre outros, nos revelam a agudeza de seu pensar filosófico, sua “natureza filosófica”, sua alma sensível. O modo de ser de Marcelo faz parte de seu precioso legado e revela a riqueza de sua alma.

1. VIDA COMO “ESTADO DE ALMA”

O que a filosofia de Platão tem a nos dizer sobre vida e morte? Provoquemos nossas almas à reflexão. Em diálogos de maturidade e velhice, ao entrelaçar psicologia, ética e política, valendo-se de uma teorização sobre a natureza e a formação da *psykhé* para compreender as ações humanas e propor paradigmas de regimes políticos, Platão aborda várias espécies de morte. E várias espécies de amizade. Isso porque demonstra haver várias espécies de “estados de alma”¹ passíveis de serem constituídos na unidade “corpo-alma” humana. Tratemos disso agora, “chamando Platão” para acudir nosso não-saber e dor, assim como para fundamentar a presente afirmação de que foi a conquista da virtude e a constante escolha pela “saúde da alma” – por manifestações de vida e pela mais pura amizade – que Marcelo realizou e que nos legou.

Que há uma unidade “corpo-alma” no homem vivo, carente de formação e educação, Platão sustenta desde diálogos de maturidade como no *Fédon* e na *República*, até em diálogos tardios, como no *Timeu* e nas *Leis*. Detalhamos tal unidade comum, sua natureza e possibilidades de formação, em vários trabalhos anteriores.² Aqui desejamos destacar a importância, dada por Platão, à devida educação dessa unidade – alimentando-se com correta medida o corpo e os três gêneros da alma (o apetitivo/*tò epithymetikon*, o irascível/*tò thymoeidés*, o racional/*tò logistikón*) – para que se configure o estado de “virtude” no ser humano, isto é, para que ele se encontre em seu “melhor estado” e, assim, na posse das condições psicofísicas para guiar suas ações na vida prática. A ausência da devida educação dos mesmos gera estados de “vício”, numa gradação que pode culminar com uma disposição interna da alma que beira a “morte psíquica”, o estado de injustiça interna, de “escravidão

¹ Utilizo o termo “alma” como tradução para o termo *psykhé* na Filosofia Antiga, na falta de melhor termo em português, significando, em Platão, princípio de movimento e vida (o que constitui sua essência, definição e natureza, conforme *Fedro* 245c-e), estruturação triádica de princípios de ação no homem vivo: o racional, o irascível, o apetitivo (conforme *República* IV). Refiro-me a “estados de alma” como estados (*pathémata*) do todo da alma triádica, englobando suas capacidades cognitivas, emocionais e de ação, que irão variar conforme sua formação e educação. A alma humana é referida como “potência” tanto na *República* 437a-b como no *Fedro* 270c-d, capaz de afetar e de sofrer afecções.

² Ver Reis, 2000; 2007a; 2007b. Quanto à teoria da alma triádica, também interpretada como a teoria da tripartição da alma postulada na *República* IV, ver as referências bibliográficas presentes em Reis, 2009; 2010 e as indicações bibliográficas ao final deste artigo.

de si mesmo”, quando a alma vive em função da satisfação de seu elemento insaciável, o apetitivo, então mal direcionado.³

Dependendo do tipo de desejo construído no interior da alma – o apetite “de algo”, ou seja, de algo então considerado “bom” (*República* 438a–b) – dependendo do tipo de amizade que essa estruturação da alma cultivada, a unidade “corpo-alma” pode caminhar da extrema pobreza à extrema riqueza, da escravidão de si (e do outro, da vida política) à autarquia, à conquista da liberdade de autonomia. Alimentar cada gênero da alma com o que lhe é devido, para Platão, é fundamental para a conquista da virtude. Se isso não ocorre, a alma possuirá um estado de injustiça, de vício. Destaquemos aqui a conquista da posse da virtude da justiça na *psykhê* como estado de unidade entre elementos diferentes, então em uma relação interna de amizade:

O verdadeiro é que a justiça é qualquer coisa deste modo, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, verdadeiramente sobre ele mesmo e sobre as coisas dele mesmo, sem consentir que cada um nele faça coisas diferentes, nem que os gêneros na alma façam muitas coisas umas pelas outras, mas, essencialmente, estabelecendo bem as coisas familiares, governando ele próprio a ele mesmo e ordenando-se, *tornando-se amigo de si mesmo*, tendo reunido harmoniosamente os que são três, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam no meio, *todos eles ligando e fazendo, de muitos, um*, temperante e harmonioso – assim, enfim, agir (se é que ele em algo aja) a respeito da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política, ou de contratos particulares, considerando em todos esses casos e chamando justa e também bela à ação que salvaria e completaria isso que ele possui, e considerando sabedoria a ciência que preside a esta atividade, e denominando injusta a ação que desata [esses passos], e, ignorância, a opinião que preside essa ação injusta. (*República* 443c-d, grifo nosso)⁴

Nesse contexto, a virtude, em Platão, não deve ser vista como propriedade de uma determinada parte da alma, e sim deve-se reconhecer que os vários estados de virtude da alma correspondem a *modos de relação* saudável entre os três gêneros da *psykhê* em interrelação constante. Por exemplo, a temperança não é a virtude “do” apetitivo, e sim um modo de relação harmoniosa “entre” apetitivo, irascível e racional. Essa gradação possível de “estados

³ Na *República* IV-VII, a educação da unidade corpo-alma triádica vai ocorrer pela ginástica, pela arte das Musas, pelas ciências da época e pela dialética. Em *Leis* VII, encontram-se as etapas da educação da gestação à velhice, visando ao direcionamento dessa unidade para a virtude.

⁴ Tradução de Jacyntho Lins Brandão para a dissertação de Reis, 2000; 2009. Vale notarmos que semelhante concepção de justiça se encontra subentendida na passagem das *Leis* em que um verdadeiro juiz é referido como aquele que torna os diferentes, amigos, aquele que promove uma verdadeira amizade entre as partes, a união e a paz no todo (*Leis* 627c s.).

da alma”, entre saúde e doença, virtude e vício, vida e morte está presente na análise da alma dos governantes na *República* VIII-IX, no caminho de educação da alma do guardião contido no “diagrama da linha” e no “mito da caverna” (livros VI-VII), em passagens sobre a alma humana no *Timeu*,⁵ bem como nas argumentações das *Leis* sobre a educação da alma, sobre injustiça e dano, o caráter e o modo de agir, o diagnóstico e a cura da alma dos criminosos. Tal extensão, rigor e profundidade da psicologia platônica, que se mostra como base de sua teoria ético-política, nos permite inferir que “morte”, para Platão, é um “estado de alma” do homem vivo. E “vida”, o estado de “vitalidade plena” do ser humano, equivalente à posse, pela alma, de uma disposição virtuosa, de um modo de relação saudável entre os seus três gêneros distintos, o suficiente para que tal indivíduo aja com virtude na vida ético-política. Não são opiniões, ou afecções, ou determinados desejos que, isolados, conduzem à ação. Na filosofia de Platão – o que se encontra também na ética aristotélica – é o todo da alma em unidade com o corpo e na relação com o mundo e com os outros homens, que gera o agir humano e, por isso, as ações revelam as condições que a alma possui, isto é, o seu caráter.

Nos livros VIII e IX da *República*, tendo já defendido a *psykhé* como unidade triádica no livro IV, Platão diferencia o “amigo do saber”, o “amigo do ganho”, o “amigo da igualdade”, o “amigo do poder”, o “amigo dos prazeres”. O arranjo interno entre o racional, o irascível e o apetitivo, vai configurar, de modo diferente, a alma do filósofo, a alma do timocrata, a alma do oligarca, a alma do democrata, a alma do tirano. O timocrata é amigo do poder, das honras, pois nele governa o gênero irascível da alma. O oligarca é amigo das riquezas, de determinados interesses, assim sua alma vive um conflito entre os gêneros racional e apetitivo. O democrata é amigo da igualdade pelo que é igual e pelo que é desigual, não distingue apetites bons e maus, portanto sua alma vive um conflito entre os gêneros irascível e apetitivo, entre os sentimentos de temor, respeito, vergonha e as demandas por prazer do insaciável gênero apetitivo (560a-561c). O tirano é amigo dos apetites os mais terríveis e à margem da lei, sua alma está entregue ao governo do gênero apetitivo. Em oposição a esse, encontra-se o paradigma da alma filosófica. O rei-filósofo é amigo do saber, em sua alma virtuosa governa o gênero racional em toda plenitude⁶ (capaz de contemplar o Ser e de governar-se), sendo o mais justo/*dikaiótaton* e, por isso, o mais feliz/*eudaimonéstaton*, rei de si mesmo/*basileúonta autoû* (580c).

Uma vida política existe dentro da *psykhé*, assim como no interior da cidade, relações de poder que vão determinar condutas, no leque entre virtude e vício. A virtude da justiça (a unidade hierárquica entre elementos diferentes) está presente no paradigma da alma filosófica e está ausente naquele do tirano. Este é “escravo de si”, o mais injusto e infeliz, vive

⁵ Ver no *Timeu* (42c-d; 86b-88b) sobre o estado de injustiça na alma como o de domínio das afecções e sobre as doenças que se constituem como desequilíbrio interno à alma e entre corpo e alma, assim como aquelas que dizem respeito à desproporção interna na alma e entre corpo e alma (86b-88b), o que analiso em Reis, 2007a, 2010.

⁶ Tal caracterização dos regimes políticos e da alma de seus governantes encontra-se em *República* 445c-580c, passagens analisadas sob o foco da “teoria da tripartição da alma” em todo o item 4 de nossa dissertação, cf. Reis, 2000, 2009.

uma morte psíquica, o pior estado possível de uma alma. Já quanto ao paradigma da alma filosófica, por ser virtuosa, essa é livre, autônoma. Ela possui seu melhor estado de alma e visa a “objetos” nobres. É importante reconhecermos em *República* IV-IX que os “objetos de amor” aos quais o rei-filósofo se dirige em relações de amizade (*philia*) são aqueles que se aproximam do inteligível, do maior grau de Ser. Pois há diferentes graus de Ser entre sensível e inteligível, como descritos no diagrama da linha (VI 509d-511e: imagens, seres animados, objetos matemáticos, formas inteligíveis) e no mito da caverna (VII 514a-520c: do visível ao inteligível, aqui destacando-se a forma do Bem). O rei-filósofo é amigo da sabedoria, da verdade, do imutável, das formas inteligíveis, do Bem em si. Ele não confunde o Bem com a opinião sobre o bem, com o poder, com os prazeres, pois ele os distingue do Bem em si (VI 505b-c; 520c-d). Ele diferencia várias espécies de prazer e escolhe prazeres com critério racional, ele visa sobretudo ao “prazer puro”, que não gera dor, pois diz respeito ao inteligível, ao real.

O prazer daquele que se enche com as coisas que “são” menos (das espécies de coisas que se referem ao corpóreo) é referido por Platão como “menos verdadeiro”. O prazer daquele que se enche com as coisas que “são” mais (das espécies de coisas que se referem à alma) é “o verdadeiro prazer”, aquele que decorre da contemplação do inteligível pelo *logistikón*, aquele que se refere ao grau de Ser mais iluminado pela verdade (585b-e). Trata-se do prazer mais próprio (o mais agradável) dentre os demais prazeres, e isento de sofrimentos, o “prazer puro”, inteligível, real; por isso ele é preferido pelo filósofo dentre as diversas espécies de prazer (586d-587a).

– Logo, seguindo toda a alma o filósofo/*tôi philosophôi* e não se revoltando/*stasiazousēs* contra nenhuma parte, é-lhe possível fazer as suas próprias coisas e estar em justiça/*dikaíoi éinai*, e colher cada uma os prazeres que lhe são próprios, os de melhor qualidade e os mais verdadeiros possíveis. – Exatamente. – Mas quando domine um diferente, não lhe é dado encontrar o prazer que lhe é próprio, e de mais a mais, força a ir em busca de um prazer que lhes é alheio e que não é verdadeiro. (*República* 586e-587a)

Fácil é para a alma humana perder-se entre inúmeros prazeres possíveis. Para Platão, o caminho mais difícil, por isso mais belo, é criterioso e diz respeito a alcançar o limite máximo do aprimoramento da alma humana, a conquista da virtude, do inteligível, do prazer puro.

Vida é “estado de alma”, amizade à virtude. Na filosofia de Platão, a vida da alma é associada diretamente ao “estado de excelência” na alma, ao bom direcionamento de seus apetites, sentimentos e opiniões, estas devendo ser fundamentadas no saber inteligível. E um bom observador do texto de Platão percebe que esse percurso exige autoconhecimento. Sim, exige submeter-se à refutação, tomar consciência de si e do outro, de seus princípios constitutivos, bem como dos princípios que regem o cosmo e o que está “para além” dele. Nesse sentido, deve-se reconhecer que o “mito da caverna” possui significado ontológico, cognitivo e ético. Diferentes graus de Ser, diferentes graus de conhecimento humano, diferentes graus de ação ética dependendo do estado de conhecimento do Ser e de

autoconhecimento que essa alma possui. O percurso de educação da alma pela dialética exige colocar em dúvida as próprias opiniões, sentimentos, impulsos, desejos, ações, crenças, refutar e ser refutado, reconhecer diferenças e relações de mediação dentro e fora de si mesmo, nos âmbitos da alma humana, da vida política e do que está para além da espaço-temporalidade sensível. Esse último ponto encontra-se mais detalhado na (também) narrativa mítica do *Timeu*. Trata-se dos princípios que independem da espaço-temporalidade do cosmo (instituída pela alma cósmica): as causalidades inteligente e errante, o *nóus* demiúrgico, as próprias Ideias/formas inteligíveis.⁷ Dado que aquilo que é inteligível é um modo de ser distinto do sensível, mas em interrelação com ele pela mediação do modo de ser intermediário, característico da alma cósmica (*Timeu* 35a-35b; 36d-37c), reconhecer tais relações de mediação é sinônimo de sabedoria e de conquista do melhor estado de alma possível para o ser humano. Sabemos bem que as narrativas míticas que Platão constrói para melhor falar sobre a educação da alma humana trazem um significado profundo sobre esse percurso e suas interrelações.

Quanto ao estado de morte psíquica, ele é assim caracterizado não apenas na análise da *República* sobre a alma tirânica, como no texto das *Leis*. Platão caracteriza como “escravidão cruel” o estado de alma daqueles que recebem uma educação de rigor extremo e rude (*Leis* VII 791d5-10) e como “viciosos e maus” aqueles que praticam ações deliberadamente e consentidamente más (IX 860e, 861e-862d; 874e). A alma destes vive um estado de morte de si mesma, pois se encontra presa ao prazer de praticar atos que satisfaçam a demandas de uma configuração injusta e má do todo de tal alma. Para o conhecimento do que Platão teria afirmado a respeito da morte, portanto, o leitor de sua obra não precisa se ater aos mitos do destino das almas presentes em diálogos como o *Fédon*, o *Fedro*, a *República* X.⁸ Independentemente de tais narrativas míticas acerca da alma *post mortem*, bem como das argumentações do Sócrates do *Fédon* a respeito da imortalidade da alma, ou mesmo da afirmação de um “princípio imortal” da alma humana postulado no *Timeu* (41c-d; 90a-c), o “estado de morte” humana oposto ao “estado de vida” é demonstrado e enfatizado nas argumentações sobre o indivíduo e a cidade, no decorrer de diálogos significativos como *República* e *Leis*. Nas considerações de ambos acerca da unidade triádica da *psykhé* do homem vivo, dependendo de sua educação e das relações de poder estabelecidas entre os três gêneros da alma, vai configurar-se na *psykhé* humana um estado de virtude, análogo à vida, ou um estado de ausência de virtude, o vício, análogo à morte psíquica.

Nas *Leis*, o Estrangeiro de Atenas, Clíncias e Megilo discutem a respeito das constituições políticas vigentes e qual seria a melhor legislação para uma cidade, uma

⁷ No âmbito das narrativas míticas do *Fedro* e do *Timeu*, Platão menciona realidades incorpóreas como existentes independentemente do âmbito espaço-temporal do céu (*tà éxo tou ouranoú*, *Fedro* 247c1; *tôn hypouránion tópon*, *Fedro* 247c3), Ideias/formas inteligíveis a serem lembradas pela alma, igualmente incorpórea (*Timeu* 34b3-4; 36e6; 46d). Trata-se de entes os mais iluminados pela verdade e que subsistem em si mesmos, ou seja, a sua existência independe da mente humana, bem como do todo espaço-temporal do cosmo (o tempo nasce “com” o céu pela ordenação do corpo do cosmo, promovida pela alma cósmica, *Timeu* 37d; 37e; 28b3).

⁸ Narrativas míticas que analisamos em Reis, 2003.

constituição política voltada para a paz. Nesse projeto legislativo-político encontra-se também uma articulação profunda entre psicologia, ética e política.⁹ No presente artigo, ressalto apenas uma das retomadas da teoria da tripartição da alma, já desenvolvida na *República*, em *Leis IX*, quando Clíneas pede para ouvir “uma exposição mais clara sobre a diferença entre injustiça e dano e os múltiplos aspectos que neles tomam o consentido e o in consentido” (863a3-a6). Para responder a Clíneas, o Estrangeiro de Atenas falará da natureza dos três gêneros da alma e, no interior desses, o que configuraria as “três causas de nossas faltas”,¹⁰ a ignorância, a ira ou ânimo, o prazer. Como se segue:

At: – É preciso então tentar vos obedecer e falar. Evidentemente, em vossas audições e conversas mútuas, vós tomais a respeito da natureza da alma, ao menos, que uma de suas afecções (*páthos*) ou partes (*méros*), o ânimo (*thymós*), é uma propriedade tanto conflitante como combativa e que transtorna tudo por sua violência irracional (*alogístōi bíai*). Cl: – Como não? (863a7-b5)

At: – Ora, distinguimos o prazer (*hēdonēn*) do ânimo e afirmamos que o poder de domínio dele é de um tipo oposto, visto que pela persuasão, com um engano violento (*metà apátēs biaíon*), pratica tudo que é desejado pelo seu querer (*boúlēsis*). Cl: – Exatamente.
At: – Não seria errôneo dizer que a terceira causa de nossas faltas é a ignorância (*agnoian*). Esta causa, todavia, o legislador faria bem em subdividir em duas... (*Leis* 863b6-c3).

O homem cujas partes da alma não foram educadas devidamente será movido por essas carências, dominado por alguma dessas três causas de nossas faltas. Agirá em função delas e não conforme o melhor para a sua própria alma como um todo e para aquela dos demais (para a cidade), encontrando-se em estado de injustiça interna (863e5-864a8; 864a8-c9). Situação já retratada na imagem da marionete exposta no livro II das *Leis*, que mostra diferentes forças atuando em nós (os fios flexíveis), algumas em sentidos opostos. Conforme a essa imagem, a virtude depende da prevalência do “fio de ouro” da lei, ou seja, da vitória da razão nesse combate.¹¹ E para isso, é preciso resistir, como os soldados do livro I, não só aos sofrimentos, mas também a certos prazeres e, como os criminosos do livro IX, não só à violência do *thymós* e à sedução do apetitivo, mas também às ilusões de sabedoria.

⁹ Articulação que foi objeto de análise em Reis, 2007; 2010.

¹⁰ Cf. *Leis* 863a7-863e4; 863e5-864c8, passagens que tratam dessas três causas.

¹¹ A imagem (*Leis* 644c-645c) retrata os seres vivos / *zōon* como marionetes dos deuses, cujo propósito é ignorado pelos homens, guiados por “fios” de diversas espécies, que são as afecções / *páthē* (como o prazer e o sofrimento, o medo e a confiança, indicados em 644c-d). Essas afecções o enredam e, se são contrárias umas às outras, o arrastam para ações contrárias, “sob a linha divisória entre a virtude e o vício” (644e), pois, seguindo algumas afecções e resistindo a outras, encontra-se o fio condutor / *agōgē* sagrado do raciocínio / *logismou* (ou “lei comum da cidade”), com o qual se deve colaborar “para assegurar que a raça áurea dentro de nós possa derrotar as outras raças” (645b).

Mas nem todo homem cuja alma encontra-se em estado de injustiça é mau e passível de receber da legislação uma penalidade capaz de curar tal “estado de alma”. Uma análise detalhada do livro IX das *Leis* permite inferir que, para Platão, o que evidencia ser má uma alma injusta não é o estado injusto de sua alma, mas o seu modo de agir, isto é, o fato de se tratar de uma ação consentidamente má, tendo ela gerado ou não algum dano a outrem.¹² Por isso, para Platão, o que há de duplo e que deve ser considerado por aqueles que vão formular penalidades e correções através da lei é o caráter /*éthos* e modo de agir /*trópos* humanos (861e-862c4).

A educação filosófica, que na *República* era dirigida aos guardiões mais aptos ao exercício filosófico, nas *Leis* será reservada àqueles que compõem o Conselho Noturno¹³, comparados à alma ou intelecto /*noûs* da cidade (632c, 961d, 964e, 969b) e que terão a tarefa de preservar o respeito às leis e sua adequação à promoção da virtude, por serem guiados pela virtude do discernimento /*phronēsis* e pela opinião verdadeira /*alethēs dóxa* (632c3-7). Eles instruirão os membros mais jovens do próprio Conselho, além dos jovens futuros governantes, bem como cuidarão da alma daqueles que necessitam ser persuadidos por argumentos. Os legisladores devem ter conhecimento a respeito da alma humana, formulando leis que misturem a persuasão /*peithōi* e a coação /*biai* (722b6), com a finalidade de curar a parte da alma que esteja a conduzir a ação criminosa, bem como de imprimir razão, ordem, harmonia, virtude, paz, amizade nas relações dos indivíduos entre si, destes com a cidade e com as demais “coisas sagradas”.

Agir de modo mau – ou bom – é resultado da interação em unidade das três partes da *psykhē*. As ações resultam da formação do “caráter”, tal como o Estrangeiro nomeia em *Leis* IX 859d, ao tratar do caráter e do modo de agir injusto, bem como no livro VII 791c-d, quando estabelece a educação da criança como a educação para uma boa disposição da alma /*eupsykhías* e do caráter (791c9-d10). A estruturação interna que a alma triádica possui, o caráter (bem formado ou não), leva ao modo de agir justo ou injusto. O vício e a virtude constituem “estados da alma” como um todo.

2. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Destacam-se, na filosofia platônica, as concepções de virtude e vício, vida e morte “na” *psykhē*, como “estados de alma” conquistados segundo o grau de educação e amizade dos três gêneros da alma (*tò logistikón, tò thymooidés, tò epithymētikón*), de autoconhecimento e conhecimento dos diferentes graus de Ser. Tal leitura reafirma a defesa de nossa tese de doutoramento que aponta a teoria da alma triádica, presente sobretudo nos diálogos *República* e *Leis*, como base da teoria ético-política de Platão.

¹² Nos capítulos III e IV de Reis, 2007a; 2010, encontra-se a referida análise da argumentação sobre ato consentido e ato in consentido, bem como a defesa de que há, em *Leis* IX, uma mudança do pressuposto ético socrático do mal in consentido, pois aquele que pratica o mal, o caráter e modo de agir injusto e mau, ele o faz consentidamente.

¹³ Cf. *Leis* 818a-b, 908a-909a, 968d-e, 961a-b, 963a, 968b.

A morte “na” alma configura-se como um estado de ausência de excelência da *psykhé* humana. Corresponde à escravidão de si próprio, ao predomínio, na alma, da amizade a ganhos, a certos prazeres, ao poder, bem como a um estado cognitivo de engano, como se eles fosse o bem “em si”, “a verdade”.

Em oposição a esse estado, encontra-se o paradigma da alma virtuosa, conquista árdua, graças à formação e educação da unidade “corpo-alma”, dos três gêneros da *psykhé* em sua unidade dinâmica. O autoconhecimento e a devida educação da unidade “corpo-alma” são necessários para a posse de uma estruturação virtuosa. A alma virtuosa é capaz de promover unidade e amizade na diferença, uma relação política justa, uma interrelação harmônica entre as três partes da alma, sob o governo do gênero racional. A vida “na” alma configura-se como o “estado de alma” mais excelente possível para um ser humano.

Só a alma virtuosa exerce plenamente as suas potencialidades, encontra-se no seu melhor estado, melhor para si mesma e para a cidade, ou seja, para o outro. Uma alma virtuosa não usa o outro para satisfazer demandas irracionais, mas conduz o outro também à busca da verdade, da virtude, do bem e do belo. A alma virtuosa exerce plenamente sua vitalidade, sua condição de liberdade, seu autodomínio. A alma é *arkebé*, princípio de geração e movimento, bem sabemos do *Fedro*. Mas sua estruturação pode caminhar de um leque a outro, do vício à virtude, da morte à vida, como atesta-se na *República* e nas *Leis*.

Assim reencontro a alma de nosso mestre, Marcelo Marques. Nas afirmativas de Platão. Suas ações e produções revelam o seu caráter, o de uma *psykhé* virtuosa. Ele não se reconhecera como tal, mas, certamente, como “amigo da virtude”. Não é o caso, nesse momento, de debatermos sobre as considerações de Platão acerca da *psykhé* após a morte do corpo. Não é necessário.

Gêneros distintos da alma, justos: amigos. Partes da cidade, justas: amigas. Indivíduos entre si diante da lei: amigos. Nas passagens que apreciamos aqui, o significado de amizade em Platão diz respeito a uma relação de comunhão possível entre elementos diferentes. E só mesmo uma alma que tem em alto valor e prática a amizade, como a de Marcelo, pode (como um bom juiz) promover relações de comunhão e unidade, como as que estamos vivenciando nesse Simpósio. Aquele que contempla a virtude, assemelha-se ao contemplado.

Encerro essas considerações com uma passagem do *Timeu* que reafirma que a formação e a educação corretas da alma através da contemplação da ordem do todo, a busca de satisfação do apetite de discernimento, o cultivo à ciência, a pensamentos verdadeiros, às coisas imortais e divinas constitui o caminho para a conquista da virtude na alma, que passa a se assemelhar ao contemplado:

São eles que cada um deve seguir: os períodos relativos ao devir que têm lugar em nossa cabeça e que foram corrompidos, endireitando pelo aprendizado do todo, tanto harmonias como períodos. Aquele que contempla se assemelha, conforme a natureza original (*arkehaian phýsin*) ao contemplado e, tendo se assemelhado, finalmente *ele possui (ékhein) a melhor vida* preestabelecida tanto para o presente como para o tempo em seguida à vida. (*Timeu* 90a–c, grifo nosso).

Feito esse elogio, *à vida de sua alma*, e essa breve homenagem, resta-nos seguir o seu legado, sua vida e sua obra. E resta a mim, particularmente, desejar que, quando chegar a minha vez, “continuemos essa conversa”.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS

PLATON. *Phédon*. Trad. Monique Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1991.

PLATON. *Phédre*. Trad. Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1989.

PLATON. *Phédre*. Collection des Universités de France. Trad. L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

PLATON. *La République*. Trad. P. Pachet. Paris: Gallimard, 1993.

PLATON. *Les Lois*. Collection des Universités de France. Trad et com. A. Diés. Tome XI et XII. C.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

PLATON. *Les Lois*. Trad. et com. Luc Brisson et Jean-François Pradeau. I-II. Paris: GF-Flammarion, 2006.

PLATON. *Timée/Critias*. Trad. et com. Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1992.

PLATON. *Timée*. Collection des Universités de France. Trad. et com. Albert Rivault. Tome X. C.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

PLATÓN. *Diálogos VIII-IX. Leyes*. Trad. y com. Francisco Lisi. Madrid: Ed. Gredos, 1999.

PLATONIS Opera. T. IV tetralogiam VIII continens [*Clitopho, Respvblica, Timaers et Critia*], recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1902.

PLATÃO. *República*. Trad. M. H. da Rocha Pereira. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. *Timen*. Trad. C. A. Nunes. Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 1986.

PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 1999.

FONTES SECUNDÁRIAS

BRÈS, Y. *La psychologie de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

BRISSEON, L. Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon. *Animal (L.) dans l'Antiquité* (congrès), 1997. p. 227-245.

CANTO-SPERBER, M. Les paradoxes de la vertu – Remarques sur la philosophie morale de Platon. *Problèmes de la Morale Antique*. Paris: Université d'Amiens, 1993. p. 59-74.

- COOPER, J. La théorie platonicienne de la motivation humaine. Trad. M. Canto-Sperber et L. Brisson. *Revue philosophique*, Paris, v. 4, p. 517-543, 1991.
- DIXSAUT, M. *Le Naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon*. 2. ed. Paris: Vrin-Les Belles Lettres, 1994.
- DYBIKOWSKI, J. C. Critical notice of T. M. Robinson, *Plato's psychology*. *Canadian Journal of Philosophy*, Alberta, v. 3, p. 131-142, 1973.
- FRÈRE, Jean. *Les Grecs et le Désir de L'Être: des Préplatoniciens à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- FRIAS, Ivan. A relação corpo-alma no *Timeu* em função do binômio saúde-doença. *Cadernos de Atas da ANPOF*, Rio de Janeiro, v. 1, p.111-116, 2001.
- FRIAS, Ivan. *Doença do Corpo, Doença da Alma: Medicina e Filosofia na Grécia Clássica*. São Paulo: Loyola, 2005.
- GILL, C. Plato and the education of character. *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 67, p. 1-26, 1985.
- KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. Tradução de Márcia Epstein Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- LAURENT, Jérôme. L'éducation et l'enfance dans les *Lois*. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, p. 41-56, 2000.
- LISI, Francisco. Les Fondements Philosophiques du *nomos* dans les *Lois*. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, v. 1, p. 57-82, 2000.
- LISI, Francisco. A alma do mundo e a alma humana no *Timeu*. Apontamentos para uma reinterpretação da psicologia platônica. Trad. André Yasbek. *Hypnos*, São Paulo, v. 10, n. 14, p. 57-69, 2005.
- MARQUES, M. P. *Phantasia* chez Platon. In: VEGLERIS, E. (Ed.). *Cosmos et Psychè*. Mélanges offerts à Jean Frère. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2005. p.123-141.
- MARQUES, M. P. *Platão, pensador da diferença*. Uma leitura do *Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. (Coleção Humanitas)
- MÜLLER, Robert. La Doctrine Platonicienne de la Liberté. *Histoire des Doctrines de L'Antiquité Classique*, XXI. Jean Pépin (Dir.). Paris: J. Vrin, 1997.
- REALE, G. *Corpo, Alma e Saúde: o Conceito de Homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.
- REIS, M. D. *Um olhar sobre a psyche: o logistikón como condição para a ação justa nos livros IV e IX da República de Platão*. 2000. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, FAFICH/UFMG, Belo Horizonte, 2000.

REIS, M. D. Sobre os mitos do destino das almas em Platão. *Scripta Classica* On-line, Belo Horizonte, n.1, abril de 2003. 21p.

REIS, M. D. Tripartição e unidade da *psykhé* no *Timeu* e nas *Leis* de Platão. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, FAFICH/UFMG, Belo Horizonte, 2007a. 304 p.

REIS, M. D. Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica. *Kriterion* Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. XLVIII, n. 116, p. 285-540, jul.-dez. 2007. p. 379-398, 2007b.

REIS, M. D. *Psicologia, Ética e Política: a tripartição da psykhé na República* de Platão. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 175p. (Coleção FAJE)

REIS, M. D. Virtude e Vício: tripartição e unidade da *psykhé* no *Timeu* e nas *Leis* de Platão. Rio de Janeiro: Ed. 7Letras, 2010. 272p.

RIST, J. M. Plato says that we have tripartite souls. If he is right, what can we do about it? In: *Sophies Maietores (Chercheur de Sagesse), Mélanges J. Pépin*. Paris: Institut d’Etudes Augustiniennes, p. 103-124, 1992.

ROBERTS, Jean. Plato on the causes of wrongdoing in the *Laws*. *Ancient Philosophy*, Pittsburg, v. 7, p. 23-37, 1987.

ROBINSON, Thomas. *A Psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

SAUNDERS, T. J. The structure of the soul and the state in Plato’s *Laws*. *Eranos*, v. 60, p. 37-55, 1962.

SCHILLER, J. Just men and just acts in Plato’s *Republic*. *Journal of the History of Philosophy*, Berkeley, v. 6, p. 1-14, 1968.

SMITH, Nicholas D. Plato’s analogy of soul and state. *The Journal of Ethics. An international philosophical review*, Dordrech, Hollande, v. 3, p. 31-49, 1999.

STALLEY, R. F. Plato’s doctrine of freedom. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Oxford [UK], v. 98, p.145-158, 1998.

STEEL, C. The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of *Timaeus* 69-72. *Phronesis*, Koninklijke Brill N.V., Leiden, XLVI, 2: p. 105-128, 2001.

STOCKS, J. L. Plato and the tripartite soul. *Mind*, Oxford, v. 24, p. 207-221, 1915.

TEIXEIRA, E. F. B. *A Educação do Homem segundo Platão*. (Col. Filosofia). São Paulo: Paulus, 1999.

VARGAS, A. Tres partes del alma en la *República*. *Dianoia*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, v. 37, p. 37-47, 1991.

VAZ, H. C. Lima. *Antropologia Filosófica*. VI. São Paulo: Loyola, 1991.

VAZ, H. C. Lima. *Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

WAGNER, Ellen (Dir.). *Essays on Plato's Psychology*. Lanham; Boulder; New York; Oxford: Lexington Books, 2001.

WOOD, Mary Hay. Plato's psychology in its bearing on the development of will. *Mind*, Oxford, v. 17, p. 193-213, 1908.

WOODS, Michael. Plato's division of the soul. *Proceedings of the British Academy*, v. 73, p.23-48, 1987.

CONTRA OS DOIS MUNDOS EM PLOTINO: UMA INTERPRETAÇÃO A PARTIR DO PLATÃO DE MARCELO MARQUES

Bernardo Lins Brandão*

* Professor de Língua e Literatura Grega, Universidade Federal do Paraná.
bgsbrandao@gmail.com



RESUMO: Em seu *Contra a teoria dos dois mundos em Platão*, Marcelo Pimenta Marques apresenta um Platão para quem não há duas realidades paralelas, sensível e inteligível, mas um todo complexo, em suas diferenciações e relações. Sua visão da ontologia platônica, desenvolvida nesse artigo, pode ajudar na formulação de uma interpretação não-dualística da ética e metafísica de Plotino, o que tento apresentar aqui.

PALAVRAS-CHAVE: Marcelo Pimenta Marques; Plotino; Platão.

*AGAINST THE TWO WORLD THEORY IN PLOTINUS:
AN INTERPRETATION FROM MARCELO MARQUES' PLATO*

ABSTRACT: In his *Contra a teoria dos dois mundos em Platão*, Marcelo Pimenta Marques presents a Plato for whom there are not two parallel realities, sensible and intelligible, but one complex whole, in his differentiations and relations. His views on the platonic ontology, developed in this paper, can help in the formulation of a non-dualistic interpretation of Plotinus' ethics and metaphysics, which I try to present here.

KEYWORDS: Marcelo Pimenta Marques; Plotino; Platão.

CONTRA OS DOIS MUNDOS EM PLATÃO

Este não é um trabalho a respeito da *philia*, mas o resultado de uma forma específica de *philia*: a que há entre um aluno e seu professor. Fui aluno do professor Marcelo Pimenta Marques desde os tempos da minha graduação em Letras na UFMG, quando fiz com ele algumas disciplinas eletivas sobre Platão. No mestrado e doutorado, tendo focado meus estudos em Plotino, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFICH, o Marcelo foi um interlocutor importante, em eventos e nas bancas de mestrado e doutorado. Depois, no Pós-Doutorado, trabalhando em um projeto a respeito da *theōria* no medioplatonismo, foi ele o meu orientador. Durante todo esse tempo, houve uma tendência recorrente em



nossos ocasionais debates filosóficos, uma certa oposição dialógica que muito enriqueceu minha maneira de encarar o platonismo: de um lado, estava eu, um plotiniano entusiasmado, e, do outro, o Marcelo, que não apreciava o termo *metafísica* quando atribuído a Platão e procurava valorizar o terra a terra dos Diálogos.

Não que ele desprezasse Plotino: era um admirador da interpretação das *Enéadas* feita pelo professor Maurício Marsola, na medida em que apresentava uma versão refinada das ideias do filósofo, chamando a atenção para a importância das realidades corpóreas em seu pensamento.¹ A intenção central do professor Marcelo, a meu ver, era salvar Platão de uma certa forma de platonismo que, segundo ele, em seu *Contra os dois mundos em Platão*, “se tornou profundamente impregnada no imaginário da cultura ocidental”,² cuja marca central era o que ele chamou de teoria dos dois mundos. De acordo com ela, “Platão propõe uma visão que implica compreender a realidade como cindida entre duas totalidades paralelas: o mundo das aparências e o mundo das ideias”.³

Mas a que platonismo Marcelo se referia ao falar da teoria dos dois mundos? A certas simplificações de manuais, talvez, bem como a uma visão popular de Platão, questionada apenas nos círculos mais especializados. Mas acredito que as suas leituras de Nietzsche são importantes aqui. O professor Delmar Cardoso, neste presente evento, mencionou que, em 1991, como professor da FAJE, Marcelo ministrara uma disciplina intitulada *Filosofia da Cultura*, cuja ementa era “a leitura de textos selecionados de F. Nietzsche perspectivada pela leitura de fragmentos dos sofistas”. Desde cedo, Nietzsche parece ter sido seu interlocutor na busca por compreender a Antiguidade: por um lado, na ementa, os textos de Nietzsche são lidos à luz de fragmentos dos sofistas; acredito, entretanto, que sua leitura de Platão também foi, em certa medida, perspectivada por aforismos de Nietzsche.

Explico-me melhor. Em 2004, fiz uma disciplina com o Marcelo sobre Nietzsche e Platão, cuja intenção era ler textos nietzschianos que se referiam ao filósofo grego. Lembrando-me dessas aulas, eis o que me parece ter sido sua proposta fundamental: entendendo que a crítica nietzschiana a um certo platonismo era justa, encontrar um outro Platão. Salvar Platão de um certo platonismo, como já foi dito, platonismo esse pensado a partir da crítica de Nietzsche. Para isso, a crítica à metafísica seria uma etapa fundamental. Platão não era para Marcelo um idealista, mas um filósofo que pensava o mundo concreto, para quem a referência ao inteligível aparecia sempre a partir de “uma exigência de uma determinação estável e inequívoca que forneça parâmetros para a superação da insuficiência ou de alguma contradição dos seres visíveis”.⁴ As formas inteligíveis eram “postas como um expediente deliberado, resultante de reflexão, a fim de que se possa pensar e compreender os seres visíveis; e ainda fornecer parâmetros que permitam aos homens viver com sabedoria e justiça na cidade”.⁵

¹ Por exemplo, em seu artigo: Marsola, 2008.

² Marques, 2011, p. 246.

³ Marques, 2011, p. 246.

⁴ Marques, 2011, p. 246.

⁵ Marques, 2011, p. 247.

Isso quer dizer que o platonismo criticado por ele seria um espantalho criado por Nietzsche? Penso que não: por um lado, considero de fato que sua concepção desse platonismo profundamente impregnado na cultura ocidental desenvolveu-se no diálogo com Nietzsche. Contudo, penso também que sua noção de um platonismo marcado por uma teoria dos dois mundos foi formada a partir de sua experiência na sala de aula e no diálogo com os alunos, na sempre renovada tarefa do *elenchos*, na crítica a uma imagem simplista de Platão e na incessante busca por transmitir seu entusiasmo pelos Diálogos, entendidos por ele não como textos que se dirigem prioritariamente a temas abstratos, mas conversas filosóficas que se formam a partir da realidade concreta, dos dilemas da condição humana e da vida na *pólis*.

Qual era, então, o Platão de Marcelo? No lugar da teoria dos dois mundos, ele afirma, deveríamos ser

capazes de distinguir uma visão dualista de uma visão complexa da realidade. Se dualismo quer dizer que há uma separação radical e irreconciliável entre totalidades paralelas, ele me parece, realmente, criar um acréscimo inútil. Por outro lado, a complexidade é própria de uma totalidade que admite diferenciações, planos distintos que mantêm relações entre si; as diferenciações são feitas para que se possa pensar melhor a rede de relações que existe entre os termos diferenciados.⁶

Um pensador da complexidade do mundo, um filósofo da diferença e da perplexidade, para além de qualquer dualismo simplista. Eis o Platão que o Marcelo legou aos seus alunos.

CONTRA OS DOIS MUNDOS EM PLOTINO

Acredito que tal formulação pode ser útil para uma apresentação mais refinada da metafísica de Plotino. Pois, se é uma tendência de uma leitura menos especializada considerá-lo como um idealista antigo ou atribuir a ele um certo dualismo, entendido como separação radical entre totalidades paralelas, não é essa uma interpretação consistente com o conjunto dos textos das *Enéadas*.

Não que Plotino não dê margem a esse tipo de interpretação. São diversas as passagens das *Enéadas* que sugerem um certo dualismo. Muitas vezes, Plotino fala de um *aqui*, que ele contrapõe a um *ali*, como por exemplo em I, 6, 1, 10, passagem na qual ele se pergunta: “qual então a semelhança entre as coisas belas daqui e as dali?”⁷ Em outras passagens, o *aqui* e *ali* aparecem como um inferior e um superior, ou melhor, como um alto e um baixo, por exemplo, em V, 9, 1, 10-12, onde Plotino escreve que, por um lado, algumas pessoas conseguiram “se elevar um pouco, movendo o que é melhor na alma, das coisas de

⁶ Marques, 2011, p. 251.

⁷ Τίς οὖν ὁμοιότης τοῖς τῆδε πρὸς τὰ ἐκεῖ καλά; a edição do texto grego das *Enéadas* usada aqui é a de Henry & Schwyzer. As traduções são de minha autoria.

baixo (ἐκ τῶν κάτω), do prazer, para o que é mais belo”;⁸ enquanto que, por outro, existe um certo tipo de homens divinos que “com potência superior e olhos agudos, como que por agudez de observação, viu o esplendor do alto e foi elevado até lá, como que sobre as nuvens e a neblina daqui, e permaneceu lá” (V, 9, 1, 15-17).

A teoria dos dois mundos parece ser ainda mais apropriada às *Enéadas* nas passagens em que Plotino fala, de fato, em dois mundos, um *κόσμος αἰσθητός* e um *κόσμος νοητός*, por exemplo, em V, 3, 16, 8, onde as duas expressões aparecem lado a lado: “não seria o mundo sensível o que fez o mundo sensível, mas o Intelecto e o mundo inteligível”.¹⁰ Esse aparente dualismo parece ainda estar presente nas suas exortações éticas, quando o filósofo afirma que é necessário ascender do sensível ao inteligível e ao Bem (por exemplo em I, 6, 7, 1: Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, οὗ ὁρέγεται πᾶσα ψυχὴ), ou ainda, quando exorta, citando a *Iliada*, 2, 140: “fujamos então para a pátria querida” (I, 6, 8, 16-17),¹¹ a partir de um caminho que na sequência do texto ele compara à jornada de Odisseu que, para voltar a Ítaca, desprezou os encantos de Circe e Calípsso.

Apesar disso, em outras passagens, Plotino sugere uma noção diversa: a de um todo, disposto em relações de anterioridade e posterioridade, que forma uma unidade. Em V, 2, 2, 24-29, ele escreve:

É então tal como uma longa vida que se estende em largura. Cada uma das partes é diferente da que lhe segue, mas o todo (πᾶν) é contínuo em si mesmo. Uma parte é diferente da outra, sem perecer o que é primeiro no que é segundo.¹²

O que parece estar em jogo nessa passagem, para Plotino, é justamente, usando a formulação de Marcelo, uma realidade complexa, “uma totalidade que admite diferenciações, planos distintos que mantêm relações entre si”. Nesse todo, existem diferenças: uma parte é diferente da que lhe segue. É por isso que, em uma certa perspectiva, é possível falar em *κόσμος αἰσθητός* e *κόσμος νοητός*. No entanto, nunca se deve perder de vista que o que há é um todo que é um contínuo. Não há dois mundos, mas apenas um, em suas múltiplas diferenciações, que, aliás, vão para além de uma mera oposição entre sensível e inteligível.

Devemos, de fato, ser cuidadosos ao tomarmos passagens das *Enéadas* tais como as citadas acima ao pé da letra. Plotino, como seu mestre Platão, foi um criador de imagens poderosas, dotadas de intenções retóricas específicas, que funcionariam bem em certos

⁸ Οἱ δὲ ἤρθησαν μὲν ὀλίγον ἐκ τῶν κάτω κινουῦντος αὐτοῦς πρὸς τὸ κάλλιον ἀπὸ τοῦ ἡδέος τοῦ τῆς ψυχῆς κρείττονος,

⁹ δυνάμει τε κρείττονι καὶ ὀξύτητι ὁμμάτων εἶδέ τε ὥσπερ ὑπὸ ὀξυδορκίας τὴν ἄνω αἴγλην καὶ ἤρθη τε ἐκεῖ οἷον ὑπὲρ νεφῶν καὶ τῆς ἐνταῦθα ἀχλὺς καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ.

¹⁰ Κόσμον τοίνυν τὸ ποιῆσαν αἰσθητὸν οὐκ ἂν εἴη κόσμος αἰσθητὸς αὐτό, ἀλλὰ νοῦς καὶ κόσμος νοητός.

¹¹ Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα.

¹² Ἔστιν οὖν οἷον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθεῖσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς, συνεχῆς δὲ πᾶν αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο τῇ διαφορᾷ, οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῷ δευτέρῳ τὸ πρότερον.

contextos platônicos da Antiguidade, mas que, em outros tempos e lugares, poderiam não ser plenamente compreendidas.

Penso, por exemplo, na imagem da fuga, que não deve ser tomada como uma recusa do mundo concreto. Na *Enéada* I, 2, 1-3, fazendo eco ao *Teeteto* 176a-b, Plotino afirma, citando o texto platônico: “já que os males estão aqui e por necessidade rondam esse lugar, e que a alma quer fugir dos males, deve-se fugir daqui”¹³ (I, 2, 1, 1-3). Em seguida, se perguntando, “o que, então, é a fuga?”¹⁴, responde, também a partir do *Teeteto*, que, de acordo com Platão, é tornar-se semelhante ao deus, o que é feito se “nos tornamos justos e piedosos pela sabedoria. Em suma: pela virtude”¹⁵ (I, 2, 1, 4-6). Na sequência do tratado, ele explica melhor o que entende por virtude, apresentando sua teoria que, combinando o ideal medioplatônico da *metriopáttheia* com o estoico da *apáttheia*, declara que, em um primeiro momento, o filósofo deve buscar as virtudes políticas, chamadas assim por serem aquelas apresentadas na *República*, que têm por finalidade dar ordem e medida à alma; em um segundo momento, ele deve perseguir as virtudes purificativas, que têm como função separar o corpo da alma; por fim, após a purificação, ele adquire as virtudes contemplativas, as virtudes da alma que tornam possível a contemplação do inteligível e do Um.

Vale a pena entender melhor o sentido das virtudes purificativas: falar em separação da alma e do corpo não seria, novamente, desposar uma visão dualista? Na continuação do texto, Plotino esclarece a questão, explicando quais seriam essas virtudes: a *phronēsis*, enquanto virtude purificativa, seria a alma que não compartilha da *dóxa* que vem do corpo; a temperança, a virtude da alma que não compartilha dos *páthē* que vêm do corpo; a coragem, a alma que não tem medo da morte, ou seja, da separação definitiva do corpo; a justiça, por fim, seria a virtude da alma que, sem oposição, é governada pelo *lógos* e pelo *noús*. Ou seja, não se trata de uma fuga de um lugar para outro ou uma recusa do mundo e do corpo, mas uma outra maneira se relacionar com tais realidades, em uma vida na qual o ser humano não se guia pela *dóxa* e pelas paixões, mas pelo *lógos* e a inteligência.

A partir disso, fica manifesto que a linguagem plotiniana de um *aquí* e um *ali*, um *alto* e um *baixo* é um esquema metafórico para falar, a partir de termos que indicam relações espaciais, de relações de dependência metafísica. É o que Plotino dá a entender em I, 6, 8, quando escreve que o caminho de ascensão e retorno à pátria querida não pode ser feito com os pés, carruagens ou barcos, que apenas nos conduzem pelo espaço terrestre, mas, “como que fechando os olhos, deve-se mudar para outra visão e despertá-la, aquela que todos têm, mas poucos usam”¹⁶ (I, 6, 8, 26-28). A jornada não é realizada ao se atravessar uma certa extensão do espaço, pois os distintos planos da totalidade não se diferenciam por se localizarem em lugares diferentes. Trata-se, pelo contrário, de um despertar contemplativo, de aprender a usar uma outra visão, aqui novamente uma metáfora que se refere ao *noús* e a *noēsis*.

¹³ Ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φυγεῖν τὰ κακὰ, φευκτέον ἐντεῦθεν.

¹⁴ Τίς οὖν ἡ φυγή.

¹⁵ Τοῦτο δέ, εἰ δίκαιοι καὶ ὅσοι μετὰ φρονήσεως γενοίμεθα καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ.

¹⁶ ἀλλ’ οἷον μύσαντα ὄσιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.

Mas como se faz essa viagem, ou seja, esse despertar (a linguagem metafórica parece ser aqui inevitável)? Em V, 1, 11-12, ao apresentar a tese de que as hipóstases são interiores a nós, ou seja, ao dizer que os planos superiores da realidade não são separados de nós, mas fazem parte de nossa constituição metafísica, Plotino se pergunta: se é assim, como que nós não as percebemos (*antilabánomai*)? É que, para isso, é necessário “converter a percepção para dentro e fazer com que a atenção se dirija para lá”¹⁷ (V, 1, 12-14). A ascensão é, assim, uma questão de *prosokbê*, direcionamento da atenção.

Isso significa, ao meu ver, que, para Plotino, a ascensão da alma não é “uma coisa do outro mundo”, mas a tomada de consciência, guiada pela filosofia, de que a realidade que experimentamos não é apenas o que nos chega por meio dos sentidos, mas comporta diferenciações e planos distintos: não apenas vemos as coisas com nossos olhos, mas entendemos que são belas porque entendemos, de maneira confusa, o que é a beleza. Não apenas presenciamos ações, mas as julgamos como justas porque temos em nós, de alguma forma, o ideal da justiça. Não simplesmente vemos um homem, mas entendemos que se trata de um porque sabemos, em alguma medida, o que deve ser um. Esse tipo de compreensão obscura pode se tornar clara e certa por meio da filosofia. Eis o que significa usar os olhos da mente, o que o filósofo aprende a fazer sem deixar de usar os olhos do corpo.

É certo que a jornada contemplativa não para aí. A tomada de consciência do inteligível e da unidade que é subjacente a todas as coisas, sensíveis e inteligíveis, pode ser de tal maneira intensa que chega a abarcar toda a alma. Dessa forma, ela passa então a experimentar o Intelecto e o Um como se fossem ela mesma, em uma experiência unitiva de contemplação. Durante tais experiências, de fato, ela não tem mais consciência do mundo sensível, mas apenas da unidade supra-inteligível na qual se vê transformada.

É pela descrição dessas experiências supradiscursivas que Plotino se tornou conhecido, como se toda a sua filosofia se reduzisse a isso. No entanto, ainda que elas sejam, para ele, o ápice da vida filosófica, são apenas momentos passageiros, reservados àqueles que passaram por um longo processo de apropriação da *paidéia* filosófica, purificação através da virtude e domínio da ciência da dialética. Entretanto, esse caminho capaz de alcançar o Intelecto e o Um, esse despertar contemplativo que ultrapassa o pensamento discursivo, é percorrido por um filósofo que vive neste mundo e que aprende a amar o inteligível a partir da experiência da beleza das coisas que se manifestam a nós através dos sentidos. Essa é a intenção da primeira parte do tratado I, 6: mostrar que a nossa experiência do belo que se manifesta no sensível é tanto uma experiência dos sentidos quanto uma experiência da inteligência. A percepção das formas inteligíveis, a *nóēsis*, não é o conhecimento de entes que se encontram em um outro mundo, separado do nosso, mas a captação de uma outra dimensão da realidade, pressuposta pelo sensível.

Não há dois mundos em Plotino, mas um apenas, uno e múltiplo.

¹⁷ Δεῖ τοίνυν, εἰ τῶν οὕτω παρόντων ἀντίληψις ἔσται, καὶ τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἰς τὸ εἶσω ἐπιστρέφειν, κάκεῖ ποιεῖν τὴν προσοχὴν ἔχειν.

REFERÊNCIAS

MARQUES, Marcelo. Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão. In: CONTE, J.; BAUSCHWITZ, O. *O que é metafísica*. Natal: EdUFRN, 2011. p. 245-260.

MARSOLA, Maurício. *Plotino e a escolha de Hércules*. Paixões, virtude e purificação. *Hypnos*, ano 14, n. 20, p. 61-74, 2008.

PLOTINI Opera. Ed. P. Henry e H. Schwyzer. Leiden: Brill, 1951-1973. 3 v.